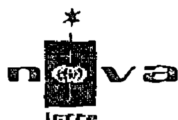
Henri Lefebvre

SINTESIS DEL PENSAMIENTO DE MARX

Nota Preliminar
de Antonio Pérez González

HOGAR DEL LIBRO
Bergara, 3 Barcelona-2



«Vi un cielo nuevo y una nueva tierra...»

(Apoc., 21,1)

ganz1912

Título original: POUR CONNAÎTRE LA PENSÉE DE KARL MARX

Versión castellana de Jordi SOLÉ TURA
Portada diseñada por Jordi FORNAS
Primera edición de E. Nova Terra, 1971
Segunda edición de E. Nova Terra, 1976
Tercera edición de Hogar del Libro, setiembre 1982

ISBN: 84-7279-137-8
Depósito legal, B. 26.135 - 1982

Impreso en España - *Printed in Spain*

I. G. SOCITRA s/a - Arquímedes, s/n., nave 3 - L'Hospitalet del Ll. (Barcelona)

Nota preliminar

HENRI LEFEBVRE O UNA AVENTURA DIALÉCTICA

¿Puede aún el marxismo reivindicar su cualidad de fermento crítico, de metodología abierta y creadora, en el seno de una civilización pluralista en constante mutación? ¿Cabe todavía imaginar la línea de pensamiento-acción, inaugurada por Marx, como algo más que un catálogo de venerables y fosilizados dogmas a los que se suma aleatoriamente otro catálogo de recetas oportunistas y poco imaginativas, cuando no queda más remedio que afrontar los retos prácticos o teóricos del proceso histórico-social más concreto e inmediato?

No parece exagerado decir que esta cuestión, de vital importancia para cualquiera que esté dotado de un mínimo de concienciación respecto a la problemática presente y futura de nuestro mundo, encuentra en la figura de Henri Lefebvre una respuesta paradigmática; no la única posible, por supuesto, pero sí una de las más ricas, significativas, radicales e incitantes entre las que se han formulado desde «dentro mismo» del marxismo.

Resulta muy difícil, prácticamente imposible, condensar de modo satisfactorio la trayectoria intelectual y vital de Lefebvre en unas pocas cuartillas; habremos, pues, de limitarnos a lo esencial y acentuar sus perfiles más significativos. Y en ese sentido cabrá señalar, en primer lugar, que el filósofo y sociólogo francés se sitúa por convicción y vocación en las

antípodas de quienes conciben el marxismo como un sistema cerrado de verdades intangibles, como una ortodoxia ideológica, impermeable a la crítica y a la novedad; en este aspecto Lefebvre es el antisistemático y el heterodoxo por excelencia. Es, en suma, el hombre que escribe: «Lo verdaderamente marxista es no pensar que el marxismo tiene una importancia absoluta, que el marxismo lo determina todo y todo lo prevé. Lo «idealista» sería creer que el marxismo ha sido necesario y suficiente para que la historia se cumpla cambiando de curso. Lo objetivamente dialéctico y marxista es limitar el alcance del marxismo como tal (como dialéctica del devenir y de la praxis) y admitir que el marxismo no es la historia ni destruye todas las opciones». (1). *O el hombre que se confiesa en estos términos: «A mi entender, el marxismo se transforma. No es superado desde fuera, se supera a sí mismo y se transforma por dentro... El marxismo muestra una ruta, la abre, pero el camino se construye por sí mismo. Esta fórmula me gusta mucho. No hay en ella nada que se parezca a la idea de una vía real trazada de antemano... Así, pues, seguimos dentro de la esfera del marxismo aunque podamos admitir la hipótesis de que un día el conocimiento del hombre histórico y social puede diferenciarse del pensamiento de Marx tanto como la relatividad de Einstein se diferencia de la física newtoniana»* (2).

Así encuadrada fundamentalmente, la aportación de H. Lefebvre a la problemática contemporánea del marxismo se destaca como el fruto de una larga y compleja aventura dialéctica, nunca acabada, siempre en marcha y siempre abierta a nuevas inquietudes, religadas en todo momento a lo vivido, a las pulsiones del mundo concreto, al vulcanismo de lo social, a las tensiones profundas entre las estructuras y los acontecimientos. Su vida y su obra, marcada en profundidad por la fecunda alianza del filósofo y el sociólogo que en él conviven, aparece como un ensamblaje dialéctico del ser y el quehacer —actividad militante, reflexión directa sobre la praxis, trascendencia de la búsqueda teórica— que confiere a su testimonio especial validez y autenticidad.

(1) *La somme et le reste*, 2 vols., La Nef, París, 1959.
(2) Diálogo con F. Chatelet, «Voies nouvelles», n.° 9, junio 1959, pp. 21-23.

Como es lógico, una aventura intelectual de este tipo, precisamente porque es dialéctica por esencia y por definición, no sólo no excluye las contradicciones, sino que las exige y las asimila para integrarlas —y eso es lo fundamental— en una más amplia perspectiva, la de una intencionalidad orientadora y un esfuerzo racional de comprensión de la realidad y de elaboración teórica y conceptual de esa misma realidad viva; son esa intencionalidad y ese esfuerzo, y sólo ellos, los que deben servir de punto de referencia y de foco iluminador para valorar y dar sentido a aquellas contradicciones. Para Lefebvre, como para todos cuantos rechazan la idea de que las verdades históricas puedan ser definidas carismáticamente y por real decreto en cada momento, esas verdades sólo pueden descubrirse gracias a un compromiso libre, crítico y exigente con la realidad fluyente de la historia en marcha, con la plena conciencia de que ese compromiso implica rupturas y tensiones, descubrimientos y puntos muertos, capacidad imaginativa y abertura de espíritu para acoger elementos y aportaciones que antes no figuraban en el propio horizonte mental.

Si se tienen en cuenta estas premisas, la fácil tarea de definir la trayectoria de Lefebvre como una línea quebrada, marcada por el conflicto y la contradicción, no podrá servir ya para acusarle del pecado mortal de inconsecuencia, si es que puede considerarse pecado lo que otro marxista «difícil» como Lefebvre, el polaco L. Kolakowski, define en estos términos: «La inconsecuencia, en cuanto forma de una actitud humana individual, es simplemente una suma de incertidumbres que uno tiene en reserva en su conciencia, o en otras palabras, el sentimiento permanente que tiene uno de que puede equivocarse o, por lo menos, de que el adversario puede tener razón» (3). *En cualquier caso, esa constancia de la contradicción y el conflicto servirá, por el contrario, para comprender mejor al filósofo y sociólogo francés y el sentido profundo de su vasta aventura intelectual. Dentro de ella caben a diversos niveles, coherente y complementariamente, el Lefebvre neoexistencialista y premarxista de la etapa 1923-28, miembro de un pintoresco cenáculo del que también formaban parte*

(3) *Eloge de l'inconséquence*, «Arguments», n.° 27-28, 3.° y 4.° trimestre de 1962, pp. 1-6.

G. Politzer, P. Morhange, G. Friedmann y N. Guterman, el Lefebvre autor de una de las mejores introducciones al materialismo dialéctico que se han escrito, Logique formelle, logique dialectique, *y el Lefebvre del* Manifeste différentialiste *de 1970; el militante del partido comunista francés durante ¡más de veinticinco años! y el hombre decepcionado que al salir de ese partido en 1958 escribió el balance de su larga experiencia en una obra rica, densa y humanísima,* La somme et le reste; *el Lefebvre que a regañadientes hace su autocrítica* (4) *y el que se somete, aunque sea condicionalmente, a la moda estalinista cuando escribe su* Contribution à l'esthétique; *el crítico apasionado de la filosofía existencialista en 1946* (L'existentialisme) *y el no menos apasionado debelador de la interpretación estructuralista del marxismo en estos últimos años* (Position: contre les technocrates); *el autor de libros didácticos como* Pour connaître la pensée de Marx *y* Pour connaître la pensée de Lénine *y el sociólogo que analiza sobre el terreno la «civilización meridional» en* Les communautés paysannes pyrénéennes. *Y el inventario, naturalmente, podría alargarse.*

Como hemos dicho, todos estos momentos jalonan en definitiva una aventura dialéctica que responde a un propósito muy concreto: buscar, fundamentar y formular una respuesta precisa a la cuestión o interrogación con que iniciamos esta breve introducción. Una respuesta que para Lefebvre, al ritmo de una larga experiencia teórico-práctica no exenta de dudas, sufrimientos e incomprensiones, sigue siendo positiva: sí, el marxismo, continuando «la crítica radical» y «la negatividad creadora» de Marx, puede y debe ser el fermento activo y la metodología dialéctica insustituibles para interpretar el proceso histórico-social y hacer posible su transformación. Para Lefebvre, la crisis del marxismo-leninismo, particularmente a través de la degeneración estaliniana y el consiguiente vacío teórico del pensamiento marxista contemporáneo, son fenómenos irreversibles, pero que no invalidan la aportación teórica y metodológica fundamental de Marx; la tarea de hoy es regenerar y vivificar el marxismo reivindicando y actualizando las líneas maestras del pensamiento de Marx, en particular una serie de nociones-clave que el marxismo «oficial» olvida o desvaloriza sistemáticamente, como son los conceptos de alienación, totalidad, apropiación por el hombre concreto de su concreta vida cotidiana. Sin esa renovación teórica, que debe acompañarse en la práctica de una revalorización marxista de la democracia (5), *el vacío teórico actual desembocará en la creación de «un marxismo helado, despojado de capacidad crítica, de estilo y de pasión», como el propio Lefebvre dice al definir y criticar los planteamientos de L. Althusser.*

Esa frase de Lefebvre contra el «marxismo sin estilo ni pasión» nos lleva de la mano a abordar finalmente el por qué y el valor de algunas críticas usuales a su etapa última. Lefebvre, para quien su salida del partido comunista representó en 1958 una verdadera liberación de la palabra personal y una ruptura con años de silencio angustiado (6), *ha multiplicado desde entonces sus tomas de posición y, predicando con el ejemplo, aplica su modo de entender el marxismo a los fenómenos históricos y a los problemas teóricos del mundo con-*

(4) Conservo todavía, de mis primeros acercamientos críticos al marxismo y a Lefebvre, el número de «La Nouvelle Critique» de marzo de 1949. En él aparece una autocrítica de Lefebvre (*Autocritique. Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique*, pp. 41-57) en la que el sufrimiento intelectual, que se adivina entre líneas, cobra un tono patético.

(5) Dos textos de Lefebvre, elegidos un poco al azar, bastan para ilustrar esta exigencia:

«Hace cuarenta años Lenin creyó posible suprimir momentáneamente la democracia en la Rusia revolucionaria Y MANTENERLA DENTRO DEL PARTIDO. La experiencia política mostró cuán vana era esa esperanza. A Stalin le fue sumamente fácil suprimir la democracia también en el partido... Sin democracia todo se deteriora, incluido el socialismo. Con ella todo avanza. La separación de ambos resulta catastrófica» (*La somme et le reste*).

«... Yo evocaría también la posibilidad de un partido concebido como lugar en que se expresarían abiertamente las contradicciones y se afrontarían las opciones, donde se tomarían con el debido conocimiento de causa, razones y motivos las decisiones, y no donde las contradicciones son asfixiadas a puerta cerrada... Mientras esta concepción del partido político no se sitúe en el centro del debate, la liberalización y la democratización seguirán siendo superficiales» (*S'agit-il de penser?*, comentario a la Semana del Pensamiento marxista, «Le Monde», 29-I-1964, p. 8).

(6) Nada más expresivo en tal sentido que este fragmento de *La somme et le reste*: «A pesar de los esfuerzos que hice contra mí mismo, a pesar de una renuncia casi completa a la búsqueda de la verdad objetiva mediante la reflexión, a pesar de los muchos años de pesado silencio, llegó a hacérseme imposible mantener por más tiempo este silencio bajo pretexto de disciplina, cuando el hundimiento moral e ideológico del estalinismo mostró ya el absurdo de este renunciamiento disciplinario y de la abnegación llevada hasta el extremo de la propia negación.»

creto en que vive. Y como el estilo es el hombre, y en su caso particular el de un hombre libre, Lefebvre aporta a su tarea de reflexión teórica y a sus opciones políticas (7) *todo lo que humanamente le caracteriza: la pasión por la verdad, una vitalidad desbordante, el humor combativo, la ironía abierta y directa y, sobre todo, un lirismo y una dimensión poética rayana a veces con el surrealismo. Como es evidente, todas esas características personales, definidoras de un «marxismo con capacidad crítica, con pasión y con estilo», se compaginan mal con las corrientes intelectualistas, formalistas, neopositivistas y tecnocráticas hoy tan a la moda, y peor aún con la tradición del marxismo «oficial», empeñado en una separación radical de la teoría y la realidad, que favorece la sequedad tecnocrática y deshumanizada en el campo de la problematización teórica y la reducción de la práctica a simple e indigente experimentación de técnicas oportunistas elaboradas por una burocracia oficial.*

En esas condiciones, a nadie puede extrañar la facilidad con que se ha difundido la imagen de un Lefebvre soñador, romántico y alucinado, poeta extraviado en el grave y solemne mundo del saber teórico sobre lo social, a la vez que utopista incapaz de aportar soluciones eficaces a los problemas tácticos (8). *Sin negar que en Lefebvre haya la propensión al exceso típico de las personalidades exhuberantes y dotadas para la magia verbal, parece lícito rechazar esa imagen simplista y caricaturesca y, frente a ella, insistir en lo esencial: los problemas que H. Lefebvre viene planteando a lo largo de los años están inscritos en el corazón real del mundo en que vivimos, y sus interpretaciones y respuestas (defensa de la cotidianidad frente a la tecnicidad, definición de la «sociedad burocrática de consumo dirigido», valoración de lo trivial como expresión de la espontaneidad del individuo, crítica de la deshumanización de las relaciones sociales ligada en el plano teórico a la crítica de la cuantificación sistemática de lo humano social, etc.) muerden en esa misma realidad. En cuanto a su aportación al campo específico de la problemática del marxismo, sus planteamientos no tienen nada de utópicos: el vacío teórico no se llena y nada parece indicar que el «antihumanismo teórico de Marx» en versión de Althusser pueda ejercer una mayor influencia positiva que el oportunismo teórico a lo Garaudy, hoy en quiebra; a la Hungría de 1956, que tanto traumatizó a Lefebvre, ha seguido la Checoslovaquia de 1968, etc.*

Creemos que este modesto texto introductorio ayudará al lector de Pour connaître la pensée de Marx *a situar objetivamente a su autor y, conociéndole un poco, a seguir su consejo y aplicar a la lectura del libro esa misma exigencia de espíritu crítico que tan bien define a la figura y la obra global de Lefebvre. Por lo demás, no estará de más recordar que* Pour connaître la pensée de Marx, *fue publicado en su primera edición en 1948; pertenece, pues, a la etapa en que Lefebvre militaba en el partido comunista francés y se hallaba sometido a las presiones ideológicas del marxismo «ortodoxo». Precisamente en la autocrítica a que hacemos referencia en la nota* (4) *su autor se vió obligado a «explicarse» y reconocer sus «errores» en algunos puntos de* Pour connaître la pensée *del marxismo como sociología científica, el olvido de que el marxismo es antes que nada la filosofía del proletariado y a la «excesiva» valoración de la teoría de la alienación. Tal vez hoy Lefebvre abordaría el libro de otro modo. Pero leerlo tal como entonces lo escribió, comparado con las obras de otras etapas posteriores y situarlo en el conjunto de su aventura dialéctica es también un ejercicio enriquecedor. Como lo es descubrir a través de este mismo libro una de las orientaciones fundamentales de Lefebvre: «El pensamiento de Marx y de Engels fue no solamente un pensamiento en lucha y en acción —y nacido en el curso de estas luchas— sino* un pensamiento en movimiento... *Un pensamiento en movimiento sólo puede estudiarse y comprenderse en el movimiento de este pensamiento.»*

Con la idea de ampliar el horizonte del lector en lo que

(7) Cfr. al respecto su texto *L'irruption, de Nanterre au sommet*, Anthropos, París, 1968 (publicado anteriormente en la revista «L'homme et la société», n.º 8, abril-junio 1968), sobre la revolución estudiantil de mayo.

(8) Semejante empresa de descrédito tiene ya una larga historia. Es significativo, por ejemplo, recordar que cuando apareció *La somme et le reste*, al teórico del «marxismo oficial» encargado de administrar a Lefebvre el consabido vapuleo, Gilbert Mury (quien años más tarde se convertiría asimismo en «heterodoxo»), no se le ocurrió mejor título que el de «La tête contre le mur» para iniciar su artículo con una alusión a la «locura» de Lefebvre...

hace a la temática de este libro y de responder a unas objetivas exigencias de actualización, hemos ampliado la bibliografía citada por Lefebvre con una nueva serie de obras importantes publicadas con posterioridad a su libro.

Antonio Pérez González

Prefacio a la segunda edición francesa

Este libro, escrito en 1947, fue acogido muy favorablemente por un extenso público al que, por lo demás, estaba destinado.

Por haberse agotado la primera edición, publicamos una segunda, algo modificada, a fin de tener en cuenta los últimos trabajos sobre la obra de Marx, así como las recientes discusiones sobre la interpretación de la misma.

Sin embargo —y expresamente lo subrayamos—, no se ha hecho ningún cambio esencial en el texto de la primera edición. Se han desarrollado algunos párrafos —más adelante se verá cuáles—, y esto es todo.

Efectivamente, las aportaciones y discusiones ulteriores han confirmado en su conjunto las posiciones tomadas en esta obra.[1]

Por una serie de complejas circunstancias, el gran público cultivado la ha acogido mucho mejor que ciertos marxistas, que no le ahorraron sus críticas.

¿Qué ha ocurrido?

En el momento en que se publicó el libro (1948), el marxismo estaba en trance de atravesar una especie de crisis muy dolorosa y penosa; y el malestar que provocó, tanto en los marxistas convencidos como en todos aquellos que de cerca o de lejos se interesan por el marxismo, no ha desaparecido todavía. Aunque sólo sea a título infor-

1. Que difieren esencialmente de las expuestas en un libro anterior a la guerra, *Le Matérialisme dialectique*, P.U.F., col. «Nouvelle Encyclopédie Philosophique». Este libro exagera el aspecto filosófico del materialismo dialéctico y, sin separarlo de la ciencia, tiende a considerarlo aisladamente.

mativo, es necesario que hablemos aquí de esta cuestión.

Sin duda que habrá en el futuro historiadores que se preocupen por las causas de estas «crisis». Cabe decir que fueron numerosas. No es éste el lugar de analizarlas y por ello nos limitaremos a señalar los hechos. Añadiremos en seguida que la «crisis» se ha resuelto, no sin dificultades, mediante una profundización y mayor madurez del pensamiento marxista, un retorno a las fuentes y, finalmente, una victoria del marxismo vivo sobre cierto marxismo vulgar (que tanto entre los marxistas como entre sus adversarios tiende a extenderse, dejando a los primeros indefensos ante los ataques de los segundos).

Por lo demás, ¿no demuestran esas discusiones internas que el marxismo está vivo, que no tiene nada de dogmatismo elemental y que escapa a ciertos defectos que un antimarxismo igualmente vulgar le atribuye sin generosidad?

Hacia 1948-1949, algunos marxistas consideraron conveniente insistir tanto en la novedad absoluta del marxismo, en la discontinuidad absoluta que existía entre él y las demás corrientes filosóficas como en su vinculación inmediata con la clase obrera, sus luchas y sus victorias históricas.

Esta toma de posición, que insistía unilateralmente en algunos rasgos de la concepción marxista del mundo, fue seguida por casi todos los «partidarios» de dicha concepción, pues así se exaltaba cierto espíritu «partidista» y se la promovía al rango de fuerza superior a toda objetividad. Sin embargo, hay que señalar, que muchos marxistas, y no de los de menor entidad, reaccionaron fuertemente contra este dogmatismo sectario.

Pero cuando los protagonistas de la nueva tendencia (como Idanov) estaban todavía matizando sus apreciaciones y afirmaciones, una serie de epígonos se hicieron con las fórmulas, las acentuaron sin precaución alguna y dedujeron de ellas los peores excesos. En sus exageraciones y superfluidades encontraron (y éste es quizá el síntoma más importante y curioso de dicha «crisis») una aprobación casi general. Como decía sesenta años antes Marx en una carta a Bracke: se publicaron entonces «un montón de elucubraciones poco maduras, debidas a la pluma de jo-

venzuelos incultos y ambiciosos» *(carta del 23 de octubre de 1877).*

¡Y esto hasta tal punto que la teoría presentada en esta obra, la del carácter científico *del marxismo y la de su* objetividad, *pareció a algunos una verdadera traición!*

En relación a toda la historia y cultura anteriores la conciencia de clase *del proletariado se vio promovida al rango de realidad histórica autónoma. Se convirtió en una «fuente de verdad». Y el marxismo apareció como su emanación, como su «superestructura». La teoría marxista de la exterioridad de la ciencia en relación con la clase obrera —y de la necesidad de una fusión incesante entre el conocimiento científico y la conciencia de clase proletaria— pareció anticuada o fue abandonada. Se lanzaron fórmulas y consignas como la de* ciencia proletaria contra ciencia burguesa. *El subjetivismo de clase invadió el pensamiento marxista, tendiendo a suplantar su carácter científico. La «posición de clase», la «verdad de clase» pareció nueva, vigorosa, combativa. Por su parte, la teoría de la objetividad, se vio combatida con desprecio; fue confundida con el positivismo, con el objetivismo universitario y pequeñoburgués, con la teoría de un pensamiento exterior a la historia, a la acción, a la vida, ¡con el antimarxismo!*

En Francia —y no sólo en Francia— esto constituye un verdadero fenómeno elemental y espontáneo. *La espontaneidad de las masas, considerada clásicamente por los marxistas como un elemento objetivamente real pero ciego de la historia, se elevó a la categoría de criterio de la verdad. Por lo demás, los partidarios de esta espontaneidad se tomaban fácilmente por sus portavoces y la transformaban en un dogmatismo sectario: su propio dogmatismo. De este modo, el marxismo vulgar ahogaba al marxismo científico y filosófico vivo.*

Después de largas controversias, la mayor parte de cuestiones así oscurecidas han quedado de nuevo aclaradas.[2] *Si, en un sentido, el pensamiento marxista ha perdido tiempo, en otro ha ganado en claridad y fuerza...*

La teoría que aquí presentamos, la de la objetividad

2. Cf. especialmente mis artículos *Lénine philosophe* y *Une discussion philosophique en U.R.S.S.* («La Pensée», núms. 57 y 59, septiembre-octubre 1954, enero-febrero 1955).

profundizada *parece la única que de veras corresponde al marxismo vivo.*

Sin embargo, esta teoría está lejos de tener una elaboración y presentación completas. En una obra ulterior nos proponemos exponer el problema de la objetividad en todo su ámbito científico y en el de la filosofía. Contentémonos aquí con indicar, muy brevemente, sus grandes líneas para completar la exposición a lo largo del texto.

La teoría de la objetividad profundizada se opone a todas las variedades del subjetivismo y también a las teorías unilaterales e incompletas de la objetividad; se opone a los objetivismos.

a) *Está el subjetivismo del pensamiento o de la conciencia individuales (psicologismo, metafísica del yo, existencialismo, etcétera...), y también el subjetivismo sociológico, que parte de una pretendida «conciencia colectiva» de grupo o de clase.*

b) *Están también diversas variantes del objetivismo. Todas ellas aislan o separan un elemento del conocimiento al que se considera establecido ante el «sujeto»: sea la sensación, sea el hecho, sea el concepto o la ley científica.*

La objetividad profundizada vincula entre sí todos los elementos o aspectos del conocimiento, ligándolos en la actividad humana considerada como un todo. Pero, esta actividad no puede separarse de la naturaleza (objetiva, material) en la que, penetrando en ella, se inserta.

De este modo, la objetividad profundizada invierte la situación de la realidad humana, tal como la han visto los diversos matices del subjetivismo y del objetivismo. No es el «mundo» (la naturaleza) lo que existe en la conciencia humana, o por esta conciencia o ante ella. Es la conciencia y el conocimiento, es el hombre entero el que emerge de la naturaleza por su acción práctica y es él quien —al mismo tiempo, por esta misma acción— se sumerge en ella cada vez con mayor profundidad, penetrándola.

El «sujeto», tanto si se trata del hombre que actúa y conoce, como del hombre social o del «yo» individual, forma parte del desarrollo histórico y objetivo *de lo humano a partir de la Naturaleza y del creciente poder sobre dicha naturaleza.*

Desde el punto de vista filosófico, debemos pues reconocer, inicialmente, la realidad absolutamente objetiva de una Naturaleza infinita, *pero siempre dada a este ser fi*nito *que ella envuelve y produce —al hombre— a través de los objetos* finitos, *los objetos que tenemos ante nosotros, los árboles, las plantas, las colinas, etc. (Del mismo modo que el tiempo y el espacio infinitos son siempre dados y están presente a través de los instantes, de los horizontes determinados.)*

Pero, por otro lado, hemos de considerar el devenir histórico en el curso del cual este ser, producto de la naturaleza, el hombre, *entra en lucha con ella, la domina poco a poco, la conoce, la penetra y* produce *a su vez innumerables objetos que son sus productos, sus obras. Al producir así, el hombre produce su «mundo» y se modifica; «se produce» a sí mismo.*

La teoría de la objetividad profundizada engloba, pues, simultáneamente la noción de una naturaleza material objetiva y la noción de un proceso objetivo mediante el cual el hombre emerge de la naturaleza sin separarse de ella. La Naturaleza (material) es *dialéctica, esto es contiene contradicciones, conflictos, luchas, y, sobre todo, la gran lucha del hombre —ese ser de la Naturaleza— contra la Naturaleza. Además —y al mismo tiempo— el devenir del hombre, su historia,* también *es profunda y* objetivamente *dialéctico; contiene luchas, contradicciones, conflictos. Este desarrollo histórico* entraña *una riqueza y complejidad prodigiosas. Se nos presenta con innumerables elementos y aspectos, mezclados incluso en sus contradicciones y por sus contradicciones. Así, las* clases sociales *y las* realidades nacionales *forman parte de esos elementos y aspectos. La formación del conocimiento y de la conciencia es también un proceso infinitamente complejo y contradictorio que no debe aislarse de la totalidad del desarrollo humano.*

Debemos estudiar este desarrollo en toda su riqueza y aspectos, con un método objetivo que sólo puede ser el método dialéctico, como veremos en el curso de la exposición.

Al final del capítulo primero (introductorio) de nuestra exposición del pensamiento de Karl Marx damos algunos ejemplos sencillos de «pensamiento dialéctico». Ejemplos sensibles, psicológicos, literarios, que hemos decidido con-

servar, precisando que no se trata más que de ilustraciones algo «vulgares» del método. Podríamos tomar prestados de tal o cual ciencia ejemplos de mayor fuerza demostrativa, más profundos; y podríamos proponer a la reflexión del lector la dialéctica del infinito y del finito en la teoría matemática de los conjuntos (los «transfinitos»), o también la dialéctica de lo continuo y lo discontinuo en la microfísica, o la del azar y del determinismo en la misma ciencia, con los problemas, extremadamente difíciles, que actualmente se plantean (y que no todos están resueltos, ni mucho menos).

Si conservamos este párrafo es por razones pedagógicas, con la idea de facilitar una especie de acceso sencillo, una plataforma que se abra hacia problemas incomparablemente más difíciles.

Por otra parte, en Francia la situación filosófica ha cambiado mucho en comparación con la de antes de la guerra e incluso con la de después de 1947 (fecha en que fue redactado este escrito).

Para un pensamiento filosófico y un «sentido común» formados en los métodos tradicionales —y ante todo, en la vieja lógica— la dialéctica tenía algo de paradójico. Toda contradicción parecía absurda, como si redujese la inteligencia humana al silencio o al reconocimiento de su propia absurdidad.

Pero el siglo XX ha pasado por demasiadas crisis, por demasiados dramas; los hombres de este siglo han tenido que resolver demasiados problemas planteados por toda clase de contradicciones y conflictos para no reconocer fácilmente la realidad de los conflictos y las contradicciones.

Antes de la guerra, los filósofos y la filosofía oficialmente enseñada rechazaban —con muy raras excepciones— la dialéctica. Unos, en nombre de «intuiciones» poco racionales (los discípulos de Bergson, etcétera); otros, en nombre de una razón tradicional (los continuadores de Descartes, Kant, etcétera). Las primeras publicaciones filosóficas sobre la dialéctica encontraron en Francia muy escaso eco.[3]

3. *Morceaux choisis de Hegel*, por N. GUTERMAN y H. LEFEBVRE, Gallimard, 1938; *Cahiers de Lénine sur la Logique de Hegel*, por los mismos autores, Gallimard, 1939.

¡Pero hoy todos los filósofos —o casi todos— son dialécticos!

Hay quien funda su concepción del mundo en la dialéctica del «en sí» y del «para sí» —o del ser y la nada—, o del sujeto y el objeto, del yo y del «otro».

Hay quien habla de la dialéctica de lo «transcendente» y de lo «inmanente». O de la dialéctica de los innumerables pares asociados que encontramos: el hombre y la mujer, el día y la noche, la luz y las tinieblas, la vigilia y el sueño, el sueño y la vida. Hay quien habla de dialectizar la dialéctica.

Hay historiadores de la técnica, sociólogos que toman como tema central la dialéctica del instrumento y de la mano que lo maneja, del medio natural y del medio técnico.

Hay historiadores de la religión que discurren sobre la dialéctica de lo sagrado y lo profano, etcétera.

¿Nombres? Habría que citar a casi todos los filósofos, historiadores, sociólogos y escritores de nuestra época. Y ello constituiría el tema de otro libro acerca de las concepciones actuales de la dialéctica. El lector atento podrá buscar y encontrar fácilmente los nombres y las obras. Nosotros nos limitaremos a proponerle esta adivinanza ideológica...

En pocas palabras: la dialéctica se convierte en una especie de farsa. No se trata ya de mostrar la importancia y el interés del pensamiento dialéctico, defendiéndolo contra las diversas variedades del intuicionismo y del racionalismo tradicionales. En Francia, la cuestión primordial es hoy, filosóficamente hablando, la del contenido del pensamiento dialéctico.

Dos concepciones se enfrentan, de modo implícito. Para una de ellas, la dialéctica se define subjetivamente. Es interior a la conciencia o, por lo menos, sólo existe por y para la conciencia. Los términos entre los que el filósofo descubre contradicciones sólo existen en el hombre y por lo humano. Sólo hay contradicción en el interior de una conciencia que la vive y la comprende.

Para la otra concepción, la dialéctica se sumerge en la realidad de la historia, de la práctica, de la vida, de la naturaleza. Toda contradicción pensada o hecha consciente

expresa y «refleja» contradicciones reales. La conciencia de una contradicción no es la que la hace nacer; al mismo tiempo, la agrava y la orienta hacia la solución. En la conciencia, la contradicción proviene de la toma de conciencia de una contradicción objetiva, anterior a la conciencia que de ella tenemos.

Volvemos a encontrar aquí la teoría de la objetividad profundizada, *que exponemos como la única que está en la línea del marxismo vivo. Además, sólo el materialismo dialéctico es, a nuestro entender, verdaderamente dialéctico. Todo intento de idealismo dialéctico lleva a un callejón sin salida; limita o destruye la dialéctica.*

* * *

Desde hace algunos años, otra cuestión ha provocado vivas controversias: el papel, la importancia, el interés de las obras de juventud *de Marx.*[4]

La cuestión ha tomado una amplitud tal que a propósito de estas obras se han manifestado tendencias divergentes entre los marxistas y fuera del marxismo, entre un gran número de filósofos preocupados por comprender el marxismo, sea para combatirlo, sea para integrar un fragmento del mismo en su propio «sistema».

Examinemos ante todo los problemas planteados y las actitudes que estos últimos han tomado.

Las obras de juventud de Marx fueron esencialmente obras filosóficas *que reconsideraban, transformaban o desarrollaban nociones filosóficas* anteriores, *como la de*

4. Estas obras de juventud se descubrieron y publicaron hace veinte o veinticinco años. Todavía no se ha completado su publicación. Se pueden encontrar en la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (la edición conocida por MEGA) publicada en Moscú de 1927 a 1932 al cuidado del Instituto Marx-Engels. Además de numerosos e importantes artículos y de la tesis doctoral de Marx, las obras de juventud comprenden:

1.º *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (empezada quizá en 1841, terminada en 1843), por KARL MARX.

2.º *La cuestión judía* (1843-1844), por KARL MARX.

3.º *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844), por KARL MARX, editada en 1945.

4.º *La Sagrada Familia*, por MARX-ENGELS (1844, publicada en 1845).

5.º *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

6.º Las tesis sobre Feuerbach (marzo 1845, pubicadas por ENGELS en 1888).

la práctica, la de la alienación, la del «hombre total», etcétera.[5]

Las obras de madurez, tales como El Capital, *son esencialmente económicas y científicas.*

La tesis sostenida por algunos filósofos contemporáneos, y no de los de menor entidad,[6] *es la siguiente: en primer lugar, la publicación de las obras de juventud modifica completamente la idea que uno se hacía del marxismo. En segundo lugar, las obras de madurez (especialmente* El Capital*) quedan encogidas en relación con las obras filosóficas, menos ricas, algo escleróticas; y su carácter científico (a la vez contestable y limitado, según estos filósofos) las hace menos interesantes y menos importantes que las obras juveniles.*

Contra esta tendencia, nosotros sostenemos nuestra propia interpretación.

Las obras de juventud enriquecen nuestro conocimiento del marxismo o, mejor dicho, nos muestran mejor la riqueza del pensamiento marxista. Pero su publicación, su estudio no han transtornado ni transformado completamente la comprensión del marxismo. Permiten, sobre todo, estudiar mejor su formación, su desarrollo. Más exactamente, los temas filosóficos *de las obras de juventud pasan a las obras* científicas, *y adquieren en éstas un sentido y contenido nuevos, ligándose al conocimiento (científico) de la historia, de la economía política y también a la crítica viva, revolucionaria, de la sociedad burguesa, es decir a la acción.*

Por ejemplo, la teoría del hombre total, *o sea de la plena expansión del ser humano, se convierte en* El Capital *en el estudio de la división del trabajo y en la crítica de la separación y del carácter fragmentario de los trabajos*

5. Las necesidades de la exposición obligan al autor a cometer aquí una grave falta pedagógica. En efecto, este prefacio alude a unas nociones que se encuentran en el cuerpo de la obra. Rogamos al lector que lea el capítulo II para volver luego a la lectura de este prefacio.

6. ¿Nombres? No prolonguemos indebidamente el enigma propuesto al lector. Además, los nombres que se deben citar aquí son mucho menos numerosos que en el párrafo precedente. Se trata principalmente de G. GURVITCH (sobre todo en el último capítulo de *Vocation actuelle de la Sociologie*), de M. MERLEAU-PONTY (especialmente en la lección inaugural pronunciada en el *Collège de France*, publicada con el título de *Éloge de la philosophie*) y de J.-P. SARTRE (diversos artículos en «Les Temps Modernes»).

en la sociedad burguesa. La teoría de la alienación *(la separación del hombre respecto a sí mismo a causa de algunas de sus obras y de algunos de los productos de su propia actividad) se convierte en* El Capital *en la teoría del «fetichismo» (el dinero, que representa relaciones sociales, relaciones históricas entre los hombres, adquiere una especie de realidad independiente; véase más adelante).*

De este modo, las obras de juventud se encuentran en el centro mismo de la actualidad. Por una singular paradoja, son los filósofos pertenecientes a las tendencias que Marx y Engels critican (idealismo dialéctico, positivismo, empirismo) los que buscan en estas obras su alimento y justificación.

Entre los marxistas, la publicación casi íntegra de las obras de juventud ha permitido eliminar una escuela que simplificaba y esquematizaba groseramente el proceso de formación del marxismo.

Se conocían ya, por las obras publicadas en vida de Marx y Engels, sus relaciones con el hegelianismo y los hegelianos, con el materialismo alemán que prolongaba el materialismo francés del siglo XVIII (con Feuerbach), con la economía política inglesa y el socialismo utópico francés. De ahí un estudio demasiado fácil de los «orígenes», de las «influencias». Y, sobre todo, una división en periodos.

Habría existido un «período hegeliano», seguido de un período «feuerbachiano» y de un tercer período, decisivo, en el curso del cual Marx y Engels habrían criticado a sus dos maestros, utilizando al uno contra el otro, y, al mismo tiempo, habrían realizado la síntesis de sus filosofías. Así, en este tercer período, habrían liquidado su idealismo hegeliano con el materialismo de Feuerbach, y, al mismo tiempo, habrían ligado la dialéctica hegeliana con el materialismo de Feuerbach, constituyendo el materialismo dialéctico.

También habría existido un período dedicado a la elaboración del materialismo histórico y otro dedicado a la del materialismo dialéctico.

Contra esta superficial «periodización», tomada del gran marxista ruso Plejanov, nosotros mantenemos y precisamos aquí las tesis de la primera edición de este volumen.

Marx (al igual que Engels) nunca fue completamente hegeliano. En sus años de estudiante, en su tesis doctoral sobre el materialismo de la antigüedad (Demócrito, Epicuro) encontramos hoy los gérmenes de su materialismo dialéctico, los precedentes de su futura crítica del idealismo hegeliano. Y esto pese a que la tesis y los fragmentos de aquella época están impregnados de hegelianismo y el joven filósofo se expresa en lenguaje hegeliano. Pero entendámonos: se trata de gérmenes. *Se encuentran en estos textos, pero a Marx no le parecían tales cuando los escribió. Lo son para nosotros, hoy, con posterioridad, después de haber sido revelados por el desarrollo a que dieron origen. Objetivamente, no podemos, pues, dejarlos de tener en cuenta.*

Del mismo modo, Marx (al igual que Engels) nunca fue discípulo de Feuerbach. Cuando conoció la obra del gran materialista alemán la asimiló críticamente. Nunca, en ningún momento, adoptó la actitud pasiva, contemplativa que Feuerbach tomaba ante la Naturaleza infinita y que él atribuía al «hombre» tal como se lo representaba en su filosofía. Marx rechazó también esta supervivencia de la especulación pura, de la religiosidad. Muy pronto concibió al hombre y a lo humano como elementos activos en la naturaleza y sobre la naturaleza, es decir, reales a través de una práctica (social) y de una historia (también social). Por esto Marx y Engels presentan la especie humana como una realidad viva, natural e histórica al mismo tiempo.

Por aquella misma época Marx y Engels elaboraron su concepción materialista de la historia (el materialismo histórico). Concepción incompleta todavía: les faltaba, ante todo, un conocimiento profundo de la historia; les faltaba también el conocimiento de la economía política (y la crítica de los economistas «clásicos»); finalmente, les faltaba la fusión clara y definitiva entre el método dialéctico y la historia. Sin embargo, objetivamente, este materialismo histórico, incompleto todavía, ya encubría un pensamiento y un método dialécticos. Marx y Engels no sólo pensaban dialécticamente sino que su concepción ya contenía gérmenes desarrollados del materialismo dialéctico como tal. No se puede, pues, separar el período del materialismo histórico del del materialismo dialéctico. Hubo una formación y un desarrollo continuos. El materialismo dialéctico

se formó como una realidad viva, de modo vivo, y, por tanto, continuo, pero atravesando dificultades, resolviendo problemas, madurando. Como una realidad viva. Tuvo, tiene todavía, su historia. ¡Y esta historia es, a su vez, dialéctica!

De ello se sigue que no tenemos derecho a simplificar, a esquematizar esta formación... Las cuestiones que se plantean son mucho más complejas. Tendríamos que seguir en sus múltiples giros y accidentes el pensamiento de Marx y Engels, enormemente complejo. Además, no se trata de problemas que interesan sólo al historiador, de investigaciones «filológicas» encerradas en el dominio de la pura erudición. Se trata también, y sobre todo, de cuestiones filosóficas todavía vivas y palpitantes. Por razones pedagógicas y teóricas, en las exposiciones actuales se presenta en primer lugar el materialismo dialéctico y después el materialismo histórico como consecuencia suya (la aplicación a la historia del método y de la teoría dialéctica del conocimiento). Pero, por un procedimiento conocido desde hace tiempo, el orden de la exposición invierte el orden de la adquisición. Es imposible proceder de otro modo. Sin embargo, la ligazón interna, profunda, entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico no se pone de relieve de modo completo si no es posible seguirla en la formación de su propia unidad, en las ampliaciones sucesivas de la concepción marxista del mundo.

En un estudio tan breve como el presente, nos resulta imposible agotar la cuestión. Falta todavía un estudio profundo —que exigiría centenares de páginas— de la formación del marxismo. Salvo argumentos en contra, nos parece que este estudio profundo confirmaría las tesis presentadas aquí desde 1947.

Pero esto no es todo.

Al margen de la esquematización «plejanoviana» que acabamos de mencionar y criticar —todavía muy extendida— se han manifestado entre los marxistas dos tendencias opuestas, también a propósito de las obras de juventud.

Como ocurre a menudo, estas tendencias raramente se han explicitado, sistematizado, llevado a sus últimas consecuencias y formulado. Sin embargo, existen en el trasfondo de muchas obras, ligadas, por lo demás (más o menos oscuramente), a otras posiciones y problemas filosóficos.

Unos —hoy por hoy los más numerosos— tienden a minimizar e incluso rechazar las obras de juventud.

Para ellos, las obras esenciales de Marx serían exclusivamente las obras científicas y las políticas (por encima de todo, El Capital).

Las obras de juventud no serían más que trabajos preparatorios: algunos de los materiales de la construcción, algunos puntales; no el edificio en sí, destinado a transformar estos materiales todavía informes.

Su estudio no revestiría, pues, más que un interés «filológico». El marxismo constituido como tal tendría una fecha bien determinada (1848: el Manifiesto, o 1859: Crítica de la economía política y puesta en marcha de El Capital).

Más todavía. Al ser estas obras de juventud obras de transición, influidas por las ideologías anteriores (aunque se manifieste en aquéllas una crítica de éstas), la atención que se preste a estos textos volverá a exponer a los marxistas a estas influencias y los librará sin defensa a los «ideólogos» burgueses que hoy intentan apoderarse de estos temas filosóficos.

Según dicha tendencia, la filosofía ya no tiene existencia propia, porque ya no tiene existencia independiente (de la ciencia, de la acción) porque tampoco tiene ya existencia especulativa. En el marxismo la filosofía ha quedado fusionada —por obra de Marx, en los trabajos de la madurez— con la ciencia, hasta perderse en ella.

Y así, ciertos marxistas han rechazado con acritud todas las investigaciones propiamente filosóficas inspiradas en las obras de juventud de Marx. En especial, han tildado de «neo-hegeliano» a todo reexamen, a toda elaboración de los temas hegelianos considerados por Marx: la teoría de la alienación, la del «hombre total», e incluso las investigaciones sobre la formación en la historia, desde el pensamiento griego, de las principales nociones de la filosofía (las «categorías»).[7]

7. Esta tendencia, bastante extendida en la U.R.S.S. (cf. mi artículo ya citado, *Une discussion philosophique en U.R.S.S.*, «La Pensée», enero de 1955) provocó recientemente las protestas de los mejores filósofos soviéticos: «Es tanto

Como puede verse, esta actitud va ligada con la interpretación dogmática y sectaria del marxismo, que lo separa de las demás corrientes del pensamiento, anteriores o exteriores a él, y lo presenta como absoluto y radicalmente nuevo.

Por el contrario, otros intérpretes del marxismo se esfuerzan, por así decirlo, en hacer retroceder la fecha de su formación: la hora H en que apareció como un bloque, plenamente constituido.

Descubren el materialismo dialéctico —surgido del pensamiento anterior y de influencias cuales la de Minerva salida del cerebro de Júpiter— en las mismas obras de juventud. Y si no lo encuentran en la tesis doctoral de Marx, por lo menos lo descubren en los Manuscritos *de 1844.*[8]

Contra estas dos tendencias, parece indispensable que volvamos a formular y a sostener con la mayor fuerza posible la posición definida en la primera edición de este libro.

La segunda tendencia suprime los problemas, la compleja historia del marxismo, su formación viva. Acepta una interpretación del marxismo cerrada y sectaria, y sólo se preocupa por fechar de otra manera su milagrosa constitución. Para ella, el marxismo surgió súbitamente, entró en la historia de una manera extrahistórica. Al querer hacer de Marx y Engels los portavoces de la historia o del proletariado, se les atribuye (con inconsciencia) una sorprendente genialidad individual. De este modo, e incluso sin darse cuenta, se sustrae al marxismo de sus propias nociones fundamentales, de sus propias «categorías» (acti-

más necesario subrayar la importancia de los estudios e investigaciones sobre las categorías filosóficas por cuanto se encuentran entre nosotros filósofos que expresan por principio una actitud negativa respecto a estas investigaciones. Se sostiene esta actitud con argumentos bien presentados: la lucha contra la escolástica y el hegelismo. Se califica de escolástico todo estudio sobre problemas como el de la libertad y la necesidad, el de la causalidad y el determinismo, etc. El solo hecho de plantear estos problemas se califica de hegelismo, de ruptura con las ciencias» (G. GAK, *Sobre las categorías de la dialéctica materialista*, «El Comunista», 1954, núm. 13).

8. No puedo por más que remitir a mi polémica con el marxista italiano L. CULLETTI en «Il Contemporaneo», 1954, núms. 24, 33, 34, así como a los notables artículos de PALMIRO TOGLIATTI en «Rinascita» (junio 1954), parcialmente traducidos en «La Nouvelle Critique» (febrero 1955), y de CESARE LUPORINI («Rinascita», enero 1955).

tud que, con un poco de reflexión, se encuentra absurda y al mismo tiempo natural porque descuida, precisamente, el estudio y la elaboración de estas categorías).

De hecho, el análisis histórico —en función de los textos y del «contexto» social— encuentra en las obras de juventud, ante todo y por encima de todo, los gérmenes del materialismo dialéctico. ¿Qué son los gérmenes? Ya son el desarrollo ulterior, el ser vivo del futuro; pero todavía no son este ser vivo. Se afirman y desarrollan en los sucesivos momentos por los que atraviesan, etapa por etapa. Y sólo en un momento determinado llegan a ser el ser verdaderamente constituido, el ser que aparece como tal, que nace y surge de la vida que le rodea con su propia vida. Pero, por otro lado, dado que esta realidad viva ha nacido y se ha formado en un «medio», ¿se pueden atribuir a éste a sus «influencias», las etapas recorridas? Es un punto de vista abstracto, falto de vida.

En resumen, la segunda tendencia, pese a la mayor amplitud aparente de sus preocupaciones, equivale a la primera. No plantea ningún problema nuevo, a no ser un problema «filológico»: una cuestión de fecha.

Contra la primera tendencia se puede sostener que no sólo constituye una interpretación estrecha del marxismo sino que esteriliza la investigación histórica y más aún la investigación filosófica.

El estudio de las obras de juventud no transforma la interpretación del marxismo. No permite en absoluto despreciar las obras científicas y sustituir la ciencia (económica, política, histórica) por la filosofía.

Sin embargo, este estudio permite profundizar singularmente el marxismo como filosofía (o, si se quiere, el lado filosófico del marxismo: teoría del conocimiento, metodología, concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre).

A nuestro parecer, pues, las obras de juventud toman de la filosofía anterior (idealista con Hegel; materialista con Feuerbach) nociones fundamentales. Desde el primer momento, estas nociones aparecen transformadas. Adquieren un sentido nuevo, concreto, histórico, humano, cuando antes se perdían en la abstracción especulativa. Se liberan, pues, de la abstracción renovando su sentido y su campo

de aplicación. Por ejemplo, la noción de praxis (práctica social), la de alienación, la de «hombre total».

La interpretación estrecha (sectaria) que separa el marxismo de sus fuentes y que al mismo tiempo separa al marxismo constituido de su formación e historia pierde, de este modo, una riqueza filosófica infinitamente preciosa. El marxismo entero queda mutilado. Al fusionar unilateralmente la filosofía con la ciencia se termina por no comprender cómo esta ciencia se liga con la filosofía; cómo se ha enriquecido con la aportación de la filosofía (es decir, cómo pasaron a la obra económica, histórica y política de Marx los temas filosóficos).

A nuestro entender, pues, conviene poner plenamente de relieve los temas filosóficos contenidos en las obras de juventud. Hay que promover estos temas, desarrollarlos de nuevo.

El hecho de que filósofos no marxistas o adversarios del marxismo se preocupen de estos temas no demuestra sino una cosa: que los marxistas se han equivocado al abandonarlos. Así, por ejemplo, no constituye ningún argumento el hecho de que ciertos «existencialistas» e incluso ciertos filósofos cristianos hablen de la alienación humana. Si hubiese que tener esto en cuenta, habría que aceptar que el socialismo se habría visto comprometido por el hecho de que los nazis discurriesen sobre su propio «socialismo». O también, que por el hecho de que tantos ideólogos hablen desconsiderablemente de la Libertad y mixtifiquen esta noción haya que renunciar a la teoría marxista de la Libertad.

Nosotros creemos que lo válido es precisamente lo contrario. La posibilidad de interpretaciones divergentes de la alienación muestra la profunda actualidad de dicha noción y prueba que ésta expresa o «refleja» filosóficamente los problemas profundos de la vida humana. La posibilidad de una interpretación idealista y metafísica de esta noción muestra que los marxistas deben recuperar su propio dominio y continuar a su modo la elaboración y concreta aplicación de la misma a la realidad humana práctica, cotidiana.

Del mismo modo, la gran confusión y obscuridad creadas en torno a la noción de «totalidad» y de hombre total

únicamente demuestran que en este importante punto prosigue la discusión entre el marxismo y el antimarxismo: la lucha entre el materialismo dialéctico y el idealismo.

En este caso se nos abren perspectivas y problemas propiamente filosóficos. *¿Qué sentido vivo, crítico y constructivo hay que dar* hoy *a nociones como la de práctica social, la de alienación humana, la de «hombre total»?*

No entra en nuestro proyecto plantear y resolver aquí estos problemas. Un estudio sobre el pensamiento de Marx presenta forzosamente sus límites, impuestos a la vez por los límites materiales de la obra y por las limitaciones de su programa. No estudiaremos ni la obra de los continuadores de Marx ni las posibilidades de nuevos desarrollos del marxismo.

Bastará con mostrar, a grandes rasgos, que el pensamiento de Marx sigue siendo vivo, no sólo porque se encuentra en el centro de todas las preocupaciones de la época (políticas, económicas, y también filosóficas*) sino también porque existe un marxismo vivo que lucha a la vez contra el marxismo vulgar y contra los externos adversarios de la corriente marxista.*

Abril 1955

Introducción

Capítulo I

LOS PREJUICIOS CONTRA EL MARXISMO

Hay que remontarse a los primeros tiempos del cristianismo o a la época de las guerras de religión —aunque el marxismo no tenga nada en común con una nueva religión— para encontrar en la historia una doctrina tan atacada, tan calumniada, tan perseguida como lo es actualmente la de Karl Marx.

Una encarnizada lucha «ideológica» se libra en torno a este gran pensador. Esta lucha «ideológica» no es más que una manifestación y un aspecto de luchas de clases y luchas *políticas* más vastas, a escala de todo el mundo moderno. Las «pasiones» (es decir, los *intereses*) económicos y políticos explican la violencia de esta lucha, su carácter alternativamente pérfido y brutal.

Es sabido que, al principio, la *ciencia de la naturaleza* suscitó la inquietud y hostilidad de los poderes establecidos. La condena de Galileo, que «pretendía» demostrar que la Tierra gira sobre sí misma, todavía está en la memoria de todos. Por lo demás, esta condena no fue sino un episodio —el más conocido— de una larga, tenaz y dramática lucha de los sabios por la libertad de la razón y por el conocimiento científico. En aquella época se les reprochaba la «impiedad» de la ciencia; que no explicaban todas las cosas por la «voluntad de Dios» y la «Providencia». También en aquel caso la lucha ideológica encubría una lucha política. ¿Quién paralizaba la naciente ciencia de la naturaleza? ¿Quién se oponía a sus progresos? Los poderes establecidos de origen medieval, los poderes que más tarde serían derrotados —cuando la Gran Revolución

de 1789-1793— por los grandes principios de ésta: la Razón y la Libertad.

Sin embargo, la reacción contra los primeros físicos o químicos raramente tuvo la misma violencia que ha revestido la persecución de los marxistas en nuestra época, en la Alemania hitleriana por ejemplo. ¿Por qué? Porque el vínculo entre los objetivos de la lucha política y los de la ciencia naciente era entonces menos claro y menos inmediato que hoy. El marxismo quiere ser esencialmente —y es— *la ciencia de la sociedad y de la historia*. Ahora bien, este conocimiento científico de la sociedad se enfrenta directa y expresamente con ciertos «poderes establecidos», los que representan la burguesía y el capitalismo; muestra que su dominación pierde toda razón de ser y que será reemplazada por una organización nueva, más racional y más libre de la sociedad. De aquí el odio que suscita y difunde la hábil propaganda de estos «poderes establecidos» contra una doctrina que, de por sí *misma*, se presenta exclusiva y simplemente como *científica*, con argumentos y pruebas *racionales* y que para hacerse comprender sólo apela a la razón.

La campaña *permanente* contra Marx y el marxismo se traduce, a nivel «inferior», en las grandes calumnias incansablemente repetidas por periódicos y oradores de los partidos «antimarxistas».

Desde 1860 (es decir, desde hace un siglo) se repite que Karl Marx vivió opulentamente en Londres, haciéndose mantener por aquellos a quienes pretendía defender, los trabajadores. Lo cierto es que —como veremos más adelante— Marx vivió exiliado en Londres, en plena miseria, pero con una dignidad inigualable, enteramente consagrado a su obra científica.

Otra baja calumnia. El amor de Marx por su mujer, Jenny von Westphalen —que lo merecía— fue de una profundidad y belleza tales que esta pareja debería tener un sitio entre las más célebres. La «novela amorosa» de Karl y Jenny está a la altura de las mejores. Y Marx (que a la sazón tenía 26 años y acababa de casarse) pensaba probablemente en su mujer cuando escribía en 1844 estas notables líneas:

«En la relación del hombre con la mujer, considerada como presa y sierva de la voluptuosidad, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, porque el misterio de esa su relación se expresa sin equívoco —incontestable y manifiestamente— y se revela en la relación del hombre con la mujer. Del carácter de esta relación se sigue hasta qué punto el hombre se ha comprendido a sí mismo como hombre; por ser la relación del hombre con la mujer la relación más natural del ser humano con el ser humano, en ella se revela hasta qué punto el comportamiento natural *del hombre se ha hecho* humano *y hasta qué punto su ser* humano *se ha hecho* natural *—hasta qué punto su* naturaleza humana *se ha convertido para él en su naturaleza—. También se revela en esta relación hasta qué punto* la necesidad *del hombre se ha hecho* humana *—hasta qué punto el* otro *ser humano, como tal ser humano, ha llegado a ser una necesidad para él...»*

Marx protesta a la vez contra las costumbres tradicionales que convierten a la mujer en la «propiedad» del hombre, es decir que la tratan como una cosa no humana, como una mercancía (¡la prostitución completa el matrimonio!), y contra la grosera teoría según la cual la ausencia de compromiso recíproco entre hombre y mujer cura todos los males. Y pide que la mujer sea tratada como un ser humano libre y responsable, respetada y amada como tal.

Esto no empece que todavía hoy se pueda leer y oír decir que los partidarios del socialismo científico —los marxistas, los «comunistas»— quieren la «comunidad de mujeres».

A un nivel «superior» la campaña antimarxista emplea argumentos más sutiles. Las contradicciones no asustan a los polemistas. Ora pretenden demostrar que el marxismo *no es una ciencia*, sino un conjunto de temas de propaganda utilizados por «agitadores» políticos o, simplemente, un «mito», una «idea-fuerza» nacida en el siglo XIX; ora admiten el carácter científico del marxismo, pero pretenden demostrar que la realidad humana es demasiado compleja, demasiado variada y que por ello precisamente, escapa a los límites de toda posible ciencia...

Después de haber *ignorado* el marxismo durante largo tiempo, después de haberle dado de lado con desdén, los economistas, historiadores, sociólogos y juristas «oficiales» se han dedicado a *refutarlo*. Pero ha resultado que los hechos han verificado ciertos argumentos y, sobre todo, ciertas previsiones sacadas de la obra de Marx, especialmente en lo que se refiere a las crisis, a las guerras, a las convulsiones de la sociedad contemporánea. Por esto, desde hace algunos años, el estilo ha cambiado: ya no se refuta el marxismo sino que se le *supera*; se va más lejos que Marx; se es más socialista que él, más humano y más «humanista»; se desea la libertad y el progreso con mayor intensidad que él mismo —y sin él, es decir, contra él.

De este modo, los adversarios del marxismo llegan a embrollar la cuestión, a impedir que los que podrían entender a Marx consigan entenderlo e incluso que intenten hacerlo.

La primera regla para comprender el pensamiento de Marx es la que prescribe Descartes, es decir, la primera regla de todo método científico: *«evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención»* (*Discurso del Método*, II parte); eliminar los *prejuicios* (las prevenciones) y procurar no pronunciarse demasiado de prisa, antes de haber llegado a comprender *«tan clara y distintamente»* que ya no haya razón alguna para *«poner en duda»* la cuestión de que se trata.

El marxismo es una ciencia y, por ello, no teme este método racional de examen y estudio. Más aún: lo exige.

Por lo demás, importa no olvidar que el marxismo propone una teoría y una explicación de lo que ocurre a nuestro alrededor, en la vida cotidiana, en la sociedad y en la realidad humana tal como pueden ser comprobadas por cada uno de nosotros. Para comprender el marxismo, lo difícil es dejar de lado los prejuicios que para cada uno de nosotros puedan haberse ligado a las propias experiencias humanas y sociales, sin dejar de lado estas mismas experiencias sino, al contrario, reasumiéndolas, profundizándolas, *comprendiéndolas* y elevándolas al rango de conocimiento.

Capítulo II

MARXISMO Y PATRIA. MARXISMO Y RELIGIÓN

Uno de los mayores errores que se pueden cometer al intentar comprender a Marx es abordar su estudio —conscientemente o no— a partir de ciertas fórmulas concisas, popularizadas, que a menudo pasan por resúmenes de su pensamiento.

Ante todo, hay que relacionar estas fórmulas célebres con su contexto; sólo de este modo adquieren su pleno sentido que, a veces, resulta ser el contrario de aquel que se les atribuye generalmente.

Marx y Engels escribieron en el *Manifiesto Comunista* de 1847-48 que *«los proletarios no tienen patria»*.

En su pensamiento, esta frase significa que la «clase dominante» (la burguesía) niega a la clase obrera el lugar que merece en la nación. No puede concedérselo porque pretende dominar y poseer la nación como su propiedad exclusiva. En 1848, esta teoría correspondía a una experiencia, a una reivindicación profunda de los obreros; en el mismo sentido, unos años antes, el filósofo Auguste Comte había podido escribir que el proletariado moderno se encuentra «acampado» en la nación, como los nómadas acampados en una aldea.

Tomada aisladamente, esta frase parece significar que los proletarios no quieren, no deben tener patria. Y es en este sentido que se ha tomado durante mucho tiempo, tanto por parte de los que se inspiran en el marxismo —dándole una inflexión anarquista—, como por parte de los adversarios del marxismo, satisfechísimos de la buena

ocasión que se les brindaba. Sin embargo, Marx y Engels habían precisado muy bien el sentido de su fórmula:

«Se ha reprochado a los comunistas que quieren abolir la patria, la nacionalidad. Pero los proletarios no tienen patria: no se les puede, por consiguiente, arrebatar lo que no poseen. El proletariado debe conquistar el poder político, constituirse en clase nacional, constituirse él mismo en nación: todavía es nacional, pero ya no en el sentido de la burguesía...»

Es curioso, pero han debido pasar tres cuartos de siglo y todavía más para que estas frases —de las que se podría decir, si no se tratase de una ciencia, de una *sociología*, que fueron «proféticas»— descubran toda la riqueza de su sentido. Marx y Engels dijeron que el proletariado industrial y el pueblo, el conjunto de los trabajadores tenían que *«conquistar la nacionalidad»* (para liberarse, para hacer progresar al conjunto social), del mismo modo que deben *«conquistar la democracia»* (*Manifiesto*).

La clase avanzada, progresiva, no debe ni dejarse impresionar por el nacionalismo burgués y ligarse por un juramento de fidelidad con la concepción capitalista de la patria y con las instituciones que la representan, ni apartarse de la nacionalidad. Debe conquistar, *constituirse en nación*, renovando profundamente la nacionalidad. Es exactamente lo contrario de lo que se quería hacer decir a Marx y Engels cuando se les atribuía la negación brutal de la patria y de la nación.

Por lo demás, Marx y Engels insisten en el hecho de que al superar el estrecho punto de vista del nacionalismo burgués, los representantes políticos de las clases progresistas tomarán posición sobre todas las cuestiones internacionales, y que, en todos estos problemas, su posición será igualmente progresista. Los verdaderos demócratas, los verdaderos representantes del proletariado en los diferentes países estarán necesariamente de acuerdo para determinar una gran política mundial de democracia y de progreso. Entre los proletarios de los diferentes países, conscientes de su misión y de su futuro, no puede existir ninguna razón profunda y duradera de desacuerdo, no porque suprimen brutalmente las fronteras sino porque desarrollan ampliamente los intercambios materiales y espirituales entre los pueblos y, sobre todo, *porque no se proponen ni pueden proponerse dominar a otros pueblos.*

«Una acción combinada, por lo menos de los pueblos más civilizados, es una de las condiciones de la liberación (del proletariado). En la medida en que se habrá abolido la explotación de un individuo por otro, también se abolirá la explotación de una nación por otra. Con el antagonismo de las clases dentro de la nación, desaparecerá la hostilidad recíproca entre las naciones...» (Manifiesto).

Marx y Engels indican de este modo cómo el patriotismo de los trabajadores va necesariamente ligado con una política internacional bien definida, proponiéndose la liberación de todas las naciones y de todos los trabajadores y luchando a escala mundial contra los opresores. En cambio, el nacionalismo burgués es incompatible con una política mundial de verdadera grandeza. La burguesía —que oprime al pueblo y suscita la lucha contra ella en todo el mundo— se fragmenta necesariamente en burguesías nacionales que luchan entre sí o se sirven las unas de las otras en bajas intrigas; por lo demás, es así como la burguesía se convierte en clase decadente, en clase que se pierde a sí misma...

Veamos otro ejemplo de una fórmula marxista vulgarizada, cuyo recto sentido hay que buscarlo sin separarla de su contexto.

En una de sus primeras obras —la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*— Marx escribió que *«la religión es el opio del pueblo»*.

Esta célebre fórmula se presenta en el sentido de que, según Marx, el pueblo se embriaga de religión, como de alcohol, para olvidar sus penas, y que se le embriaga con este tosco excitante para que olvide sus reivindicaciones y su gran misión política.

Es cierto que esta interpretación no es incompatible con el pensamiento de Marx. Pero su pensamiento es mucho más sutil. Releamos la página entera:

«El hombre hace la religión y no la religión al hombre. La religión es la conciencia que el hombre tiene de sí, cuando todavía no se ha encontrado a sí mismo o cuando ya se ha perdido. Ahora bien, el hombre es el mundo del hombre, el Estado, la Sociedad. Este Estado y esta Sociedad producen la religión, conciencia falseada del mundo porque es un mundo falseado. La religión es la teoría general de este mundo, su enciclopedia, su lógica popular, su "pundonor" espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su complemento solemne, su tema general de consuelo y de justificación... La miseria religiosa es, a la vez, la expresión de la miseria real y la protesta contra esta miseria real. Es el suspiro de la criatura agobiada, el alma de un mundo sin alma y el espíritu de un mundo sin espíritu. Es el opio del pueblo... La crítica de la religión es, pues, el principio de una crítica de este valle de lágrimas que la religión rodea de su aureola. La crítica arranca las flores imaginarias que cubren las cadenas del hombre, no para que soporte cadenas sin ornamentos y sin sueños, sino para que se las sacuda y recoja la flor viva. La crítica desengaña al hombre para que piense, actúe, plasme su realidad como un hombre que ha llegado a la edad adulta...»

El texto, en su conjunto, muestra claramente que para Marx la religión no se reduce a una tosca excitación «espiritual». No le reprocha que carezca de belleza sino que aporte una belleza ilusoria a la vida, que deje la vida real en la fealdad, sin cambiarla. No le reprocha que carezca de alma y de espíritu sino que no sea más que alma y espíritu —alma de un mundo sin alma, espíritu de un mundo sin espíritu— y de alejar al hombre de sí mismo, disimulando sus cadenas bajo una capa de flores. Es natural que la «criatura agobiada» suspire hacia el cielo.

El marxismo no tiene, pues, nada en común con un anticlericalismo simplista; no propone que se persiga la religión. Al contrario. Así, por ejemplo, Engels, comentando el pensamiento de Marx, reprochaba a la *Comuna* de 1871 el haber querido suprimir la religión. Algunos *communards —los blanquistas y no los marxistas—* habían propuesto un decreto en este sentido. Engels se burla de esta manera de «*transformar los hombres en ateos por*

orden del muftí». Señala que, «*en primer lugar, se pueden dar muchas órdenes sobre el papel sin que se cumplan*» y, en segundo lugar, «*que las persecuciones son el mejor medio de favorecer las convicciones*» (Engels, *Observaciones sobre el programa de los refugiados blanquistas*, 1874). Por otro lado, Marx y Engels aprobaban sin reservas las medidas democráticas tomadas por la *Comuna*, especialmente la separación de la Iglesia y el Estado y la independencia de la enseñanza con respecto a la religión. El 2 de abril de 1871, señala Engels:

«...se dicidió la separación de la Iglesia y el Estado, la supresión del presupuesto de cultos, la nacionalización de los bienes del clero; el 8 de abril, se decidió quitar de las escuelas los símbolos religiosos y todo aquello que cae en la órbita de la conciencia individual de cada uno... La obra de la Comuna consistió en realizar unas reformas que la burguesía republicana había abandonado... pero que eran necesarias para la libre expansión del proletariado, como, por ejemplo, las medidas inspiradas en el principio de que la religión es asunto de incumbencia privada...» («Introducción» escrita el 18 de marzo de 1895 a *La guerra civil en Francia* de Marx). El mismo Marx, en esta obra, indica en tono de aprobación que las medidas tomadas por la Comuna se limitaban a destruir el poder *político*, constantemente reaccionario, de la Iglesia.

«Los curas fueron devueltos a la vida privada, para que viviesen de las donaciones de los creyentes, como sus predecesores, los apóstoles. Los establecimientos de enseñanza, liberados de cualquier intrusión de la Iglesia o del Estado, se abrieron gratuitamente al pueblo. La instrucción resultaba accesible a todos y la ciencia se liberaba de sus trabas...»

Precisemos todavía más el pensamiento de Marx sobre este punto, tan importante y tan discutido. Es necesario, decía, *criticar* la religión, y esta crítica es «*la primera condición de toda crítica*». ¿Cómo criticarla? *Explicándola*, mostrando con la experiencia histórica cómo y por qué la «criatura agobiada» busca el consuelo en un más allá. El análisis de las conciencias reales de la vida humana explica

la proyección que hace el hombre de su propia imagen, de sus propias preocupaciones en las brumas fantásticas del más allá. Pues, «*no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia*» (Marx-Engels, *La ideología alemana*, 1845). No obstante, el análisis de las condiciones de vida no es nada fácil. El hombre vive en condiciones complejas: biológicas (raza), geográficas (clima, tierra y producciones naturales), técnicas (los instrumentos), económicas y sociales (el modo de emplear los instrumentos, el modo de cooperación, las relaciones sociales), históricas, jurídicas, políticas (las instituciones, la forma de Estado, los acontecimientos, etcétera). Por esto es difícil «*deducir las formas religiosas de las formas de vida*», aunque «*este método es el único realmente científico*» (Marx, *El Capital*, t. III, pág. 9 de la traducción francesa Molitor, versión española de W. Roces, FCE, 1959). Esta ciencia será una obra larga y difícil: la religión (se trata de la religión en general, y no del cristianismo y del catolicismo en especial) conservará cierto prestigio hasta el día en que «*las condiciones de la vida práctica y cotidiana del hombre que trabaja se expresarán en una relaciones racionales*», pues la vida social «*sólo se despoja de su velo místico y nebuloso el día en que aparece en su conjunto como el producto de hombres libremente asociados, que ejercen un control consciente y planificado*» (*El Capital*, I, 66-67).

Por consiguiente, la religión tiene un fundamento profundo, primero en la necesidad de consuelo, de espíritu, de alma y de belleza por parte de la «criatura agobiada», privada de alma, de espíritu y de belleza; luego en la ignorancia y la impotencia en que se encuentra el hombre respecto a su propia vida social. La opresión y la explotación, la ignorancia y la impotencia: ésta es la doble raíz de la moral y de la religión según Marx. Y no se trata de perseguir la religión sino de cambiar la situación en que se encuentran los seres humanos: de conocer y explicar el «misterio» social, de transformar esta sociedad, de suprimir el agobio de la «criatura».

Dos observaciones, todavía, al respecto. De hecho, esta teoría marxista es, poco más o menos, la que aceptan muchos espíritus religiosos. La diferencia estriba en que éstos piensan que el agobio del ser humano y su impotencia —motivos de la religión— son definitivos; según ellos, esta triste situación del hombre está irremediablemente ligada con su caída, con su pecado «original». Esto es lo que los marxistas, después de Marx, no aceptan.

Cuando un filósofo como Nietzsche critica el cristianismo —cuando profiere por boca de su Zaratustra la consigna: «Rechazad el consuelo»—, no ve negada su cualidad de gran pensador. En cambio, a Marx los espíritus religiosos le han negado y le niegan a menudo el genio de pensador y de filósofo. ¿Por qué?

En la práctica, y en el plano político, los marxistas se limitan a pedir que la Iglesia deje de ser una potencia política reaccionaria. ¿No radica en esto el motivo secreto del debate?

Capítulo III

CIENCIA Y ACCIÓN

Antes de abordar el marxismo en su conjunto, es conveniente disipar todavía una «prevención».

Es indudable que el marxismo tiene una relación con la acción, con una acción *política*. Es doctrina de la acción y niega expresamente que sea un pensamiento inútil e ineficaz, una abstracción estéril. «*Los filósofos no han hecho sino interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*» (*Tesis sobre Feuerbach*, XI). Y los mejores continuadores de Marx han insistido siempre en el hecho de que el marxismo es una «*guía para la acción*». Esto no deja de plantear algunos problemas que a veces desorientan y dificultan la comprensión del marxismo. ¿Cómo puede ser *científica*, es decir, *objetiva* una doctrina de la acción —y de la acción política? ¿No es inevitablemente «tendenciosa»? ¿No constituye un «partidismo» decidido de antemano? ¿No es, en la mejor de las hipótesis, un «instrumento» de acción, un punto de vista o un conjunto de «valores» políticos— o un mito moderno, una «idea-fuerza», etcétera?

Señalemos en seguida que desde que se abandona la posición científica —la afirmación de que el marxismo contiene *un conocimiento científico de las leyes de la sociedad y de su devenir*— se resbala insensiblemente por la pendiente que lleva a la teoría del «mito», de la «idea-fuerza»; en definitiva, se presenta el marxismo como una invención de los «agitadores» políticos, cuando no de los que «se aprovechan del pueblo».

El problema es el de las relaciones exactas de la teoría y de la práctica, del pensamiento y de la acción.

Nadie se sorprende de que una teoría física, una ley química o biológica encuentren aplicación en la industria. Nada parece más natural. ¿Por qué tiene que ser de otro modo en el dominio histórico y social? O bien este dominio es propio de la ciencia o bien escapa al conocimiento. De todos modos, si hay una ciencia de la historia y de la sociedad debe tener aplicaciones. Ahora bien, ¿cuáles pueden ser las aplicaciones de una ciencia como ésta? Deben darnos directivas prácticas para la conducción de la sociedad, es decir sus aplicaciones son *políticas*. Si existe una sociología científica, ésta incluye la política, y la política se convierte, a su vez, en científica. (Quien dice «ciencia» no dice infalibilidad, certeza absoluta, previsión del resultado con una precisión completa, y menos todavía poder milagroso de crear las condiciones de un resultado.)

De modo más general, el pensamiento científico y la búsqueda de la verdad deben ser —se dice— *desinteresados*. Por consiguiente, donde haya un interés (político o de otro tipo) no puede haber *ciencia*, no puede haber *objetividad* del pensamiento; éste es necesariamente tendencioso, desviado de la verdad objetiva por el interés y la pasión...

Se puede contestar fácilmente a esta objeción distinguiendo la actividad científica a escala del individuo (del investigador o del técnico individuales) y la ciencia en su conjunto. Para el sabio, individualmente considerado, su investigación puede y debe ser «desinteresada». La vida de Marx lo demuestra tan bien como la de Descartes o Pasteur. Pero, ¿puede ser *inútil* la ciencia en su conjunto? Si la ciencia, desde un punto de vista general, fuese «desinteresada», la humanidad se habría «desinteresado» de la ciencia desde hace mucho tiempo. La verdad no se puede separar de la aplicación técnica. Es indudable que la ciencia busca la verdad y nunca se sabe *por adelantado* qué investigación, qué ley, qué teoría alcanzará la aplicación técnica más útil. Por esto cada uno de nosotros debe abordar el estudio de la ciencia con su razón, a fin de conocer la verdad. Pero el carácter de la verdad científica no se ve alterado por el hecho de que sirva —porque «in-

terese»—, porque no es estéril. Antes al contrario. Si una rama del conocimiento resultase perfectamente estéril, se atrofiaría; la aplicación práctica *verifica* y *fecunda* la teoría, sin quitarle su carácter de búsqueda de lo verdadero. El conocimiento científico se aplica útilmente, porque un conocimiento científico digno de este nombre es objetivo y verdadero; y si hay individuos —los sabios— que llegan incluso a sacrificar su vida a la investigación, con un desinterés supremo, es porque el conocimiento científico representa para la humanidad un *interés* supremo. La verdad y la utilidad, el interés y el desinterés sólo se oponen en la abstracción.

Ésta es exactamente la situación de la sociología científica del marxismo. Ha surgido de una investigación desinteresada, objetiva, pero corresponde a unos «intereses»; los implica, los expresa. Pero estos intereses superan infinitamente los de los individuos, e incluso los de grupos limitados.

«Muy bien —quizá se insistirá—, pero el caso de la ciencia social y el de la ciencia de la naturaleza no se pueden confundir... Está claro que aunque todos los hombres se "desinteresen" de la ciencia de la naturaleza excepto uno, este último trabaja para toda la humanidad. En cambio, el sociólogo marxista saca de su estudio conclusiones favorables a los trabajadores; la política marxista es una política de clase expresamente centrada en la "clase obrera"; defiende o refleja, como se quiera, sus intereses; es, por tanto, una doctrina de clase; se sitúa en un punto de vista de clase; ¿cómo puede ser, entonces, objetiva e imparcial?»

Marx respondió ya a esta argumentación en una de sus primeras obras:

«La liberación de la clase oprimida entraña la creación de una nueva sociedad... La condición de la liberación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la liberación del Tercer Estado fue la supresión de todos los estados» (del antiguo régimen: nobleza, clero, Tercer Estado) (*Misère de la Philosophie*).

Anteriormente, en *La ideología alemana*, Marx y Engels habían mostrado ya que la clase nueva, ascendente, destinada a transformar la vieja sociedad «*aparece como representante de toda la sociedad*». La clase trabajadora lleva en sí misma el futuro de la humanidad. Por eso dicha clase y sus representantes buscan la *verdad objetiva y universal*, no «pese a que» representen sus aspiraciones, sus intereses, su acción propia, sino *porque los representan*...

La burguesía y la pequeña burguesía tuvieron la misma aspiración cuando actuaron contra los feudales e hicieron su revolución de 1789-93. *En aquel momento* sus aspiraciones tenían fundamento. Representaban verdaderamente el progreso de toda la sociedad: el progreso económico, social e incluso científico. Sus teorías —los Enciclopedistas, por ejemplo— defendían la Razón y la Ciencia. Eran verdaderamente *los portadores de la verdad, de la objetividad, de la universalidad*. Naturalmente, aquellos teóricos, filósofos o sabios creyeron que habían alcanzado *definitivamente* la Razón, la universalidad, el conocimiento. Se forjaron una ilusión y detuvieron la labor del pensamiento y del conocimiento a nivel de sus propias ideas, tanto más limitadas cuanto que eran las de su época, es decir de su clase, una clase que no estaba destinada a suprimir a todas las demás sino a convertirse en una nueva clase dominante. Daban, pues, a sus ideas «la forma de la universalidad», pero sólo la forma. Esta forma correspondía a hechos precisos: a su lucha contra el Estado monárquico y sus tradiciones, a la extensión de las relaciones mundiales durante el siglo XVIII, al hecho de que el Tercer Estado era mucho más numeroso que la nobleza feudal, y, finalmente, a la «ilusión de los ideólogos» que concebían las ideas de su tiempo sin conocer su relación precisa con éste y, por consiguiente, creían que formulaban verdades eternas (cf. *La ideología alemana. Oeuvres philosophiques* de Marx, t. VI, pp. 195, 196).

Pero, desde entonces *la situación ha cambiado*. El Tercer Estado, la burguesía (cuyos teóricos del siglo XVIII creían haber alcanzado verdades *humanas, universales, definitivas*) ha revelado su naturaleza de clase dominante, y después su *decadencia* como tal clase dominante.

Esta revelación se ha operado lentamente, tanto en la

vida práctica y política, como en la filosofía o la literatura.

Además, aun en el período en que esta transformación ya se manifestaba en la conciencia y las ideas,

> *«...no hay que hacerse la idea estrecha de que el principio de la pequeña burguesía es querer hacer triunfar un interés egoísta de clase. Sino que ésta, cree más bien que las únicas condiciones particulares de su liberación son las únicas condiciones generales que permiten salvar la sociedad y evitar la lucha de clases. Tampoco hay que imaginar que sus representantes demócratas sean todos tenderos. Pueden estar separados de estos últimos por una distancia inmensa, debido a su cultura. Lo que les convierte en representantes de la pequeña burguesía es que, intelectualmente, no pueden ir más allá de los límites que ella no puede superar en su vida: se ven teóricamente impulsados hacia los mismos problemas y soluciones a que ésta se ve prácticamente impulsada por sus intereses materiales y por su situación social...»* (*18 Brumario de Luis Bonaparte*, E. S. I., 1928, p. 57).

Lo que explica los límites de las ideas son los *límites* propios de una época —de una clase—, más que un «egoísmo» deliberado o que una «mentira de clase»; no hay «verdades de clase». Sólo existe la *verdad*, el *conocimiento objetivo*, al que el pensamiento humano llega a través de titubeos, por *sucesivas aproximaciones*. Y el grado de esta aproximación viene definido por la época y el lugar, por la clase dominante, por sus límites sociales. La verdad y el conocimiento objetivo son incompletos, *abstractos, unilaterales*, mientras una clase histórica sólo se propone objetivos limitados, mientras no tiene más que aspiraciones y metas estrechas. En cambio, el proletariado moderno, que no quiere convertirse en una nueva clase dominante sino superar y abolir la estructura de clase de la sociedad, supera los límites de esta sociedad; es capaz —en la persona de sus teóricos y, en primer lugar, en la del propio Marx— de dar un decisivo salto hacia adelante en el conocimiento de la sociedad.

Por lo demás, cuando una clase social *declina*, su relación y la de su «ideología» con la verdad y la objetividad

se transforman. Así, por ejemplo, en sus comienzos —en la época de Adam Smith y de Ricardo— la economía política descubrió en el marco de la sociedad capitalista, sin criticarla, sin analizarla completamente, cierto número de verdades *(leyes)*. Estos grandes economistas expusieron la «anatomía» de la sociedad burguesa sin llegar a poner en claro su fisiología, su funcionamiento real (cf. la carta de Marx a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852).

Pero, más tarde:

«La lucha de clases marcó el final de la economía científica burguesa; ya no se trataba de saber si tal o cual hecho era verdadero, sino si era útil o perjudicial para el capital, cómodo o incómodo, subversivo o no. La investigación desinteresada fue substituida por la polémica subvencionada, la investigación científica imparcial fue reemplazada por la mala conciencia y las intenciones apologéticas» (Prefacio a la segunda edición de *El Capital*).

En cambio, los representantes de la clase obrera, sus teóricos, tenderán a revelar *más verdad*; franquearán progresivamente los límites de la cultura y del pensamiento de la clase dominante, no gracias a una brusca revelación o por el hecho de ser «obreros», sino gracias a una inmensa labor intelectual, asimilando toda la cultura constituida y superándola, teniendo en cuenta realidades, hechos y experiencias que escapan a los demás teóricos. En la búsqueda científica de lo verdadero por aproximaciones sucesivas, alcanzan un grado superior. Sobre todo, han pasado ya por el estadio de la utopía.

«Los socialistas y los comunistas son los teóricos del proletariado. Mientras el proletariado no se ha desarrollado lo suficiente como para constituirse en clase, y su lucha no tiene todavía un carácter político; mientras las fuerzas productivas no se han desarrollado lo bastante en el seno de la propia sociedad burguesa para dejar entrever las condiciones necesarias para la liberación del proletariado y la formación de una nueva sociedad, estos teóricos son utopistas; para responder a las aspiraciones de las clases oprimidas improvisan sistemas y buscan la regeneración

a través de la teoría. Pero la historia avanza, la lucha del proletariado se precisa; ya no es necesario, entonces, buscar la ciencia en su espíritu; no tienen más que darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y expresarlo... Desde este momento, la ciencia producida por el movimiento histórico y asociándose a éste con pleno conocimiento de causa deja de ser doctrinaria y se convierte en revolucionaria...» (*Miseria de la filosofía*, cap. II, 1, 7.ª y última observación).

Estos teóricos, es decir, los propios Marx y Engels, no pretenden llegar a verdades absolutas, eternas. Esta pretensión *no sería científica*. Toda ciencia progresa, conquista nuevas verdades. Es exactamente lo que afirman del marxismo Karl Marx y sus continuadores, puesto que el marxismo es esencialmente una ciencia de la sociedad y de la historia (aunque no se limite, como veremos, a esa ciencia, es decir, a una «sociología»).

La burguesía siempre ha sido, y es cada vez más, *incapaz de fundar la ciencia de la historia, de la sociedad, del hombre*. Sus limitaciones históricas se lo han impedido. Su gran objetivo fue —y es— el conocimiento de la naturaleza material con sus utilizaciones industriales. Ve sus aplicaciones sobre todo desde el estrecho ángulo del beneficio; por lo demás, es incapaz de utilizar pacíficamente los descubrimientos hechos en su marco (tal es el caso actualmente de la energía atómica). Pero, hechas estas reservas, hay que decir que la burguesía —su época, su cultura— ha desarrollado espléndidamente la ciencia de la naturaleza. En cambio, *está en retraso todo lo que sea conocimiento del hombre*, trátese de medicina, de higiene, de pedagogía, de historia, de sociología o de psicología. La primera razón de ello se encuentra en los *límites* de esa época. Con excepción de algunos investigadores aislados, el hombre de dicha época no se interesó profundamente por lo humano. Sus problemas se vieron mal y superficialmente. El conocimiento del hombre no era *rentable*. No daba ningún beneficio o muy poco; en la medida en que podía dar beneficios, el charlatanismo lo substituía con menos gasto. Pero eso no era todo. Si es cierto que el conocimiento de la estructura social implica la descripción y la expli-

cación de las *clases* sociales, si es cierto que implica el conocimiento de la opresión y de la explotación de una gran parte de los hombres por una minoría, se comprende muy bien que la clase dominante siempre haya tenido interés (un interés vital) en cubrir estos hechos con un velo, en considerarlos indignos de la ciencia, o en disimularlos bajo falsas teorías.

Sólo los oprimidos, para liberarse, tienen interés en desvelar las ilusiones y las mentiras de una sociedad como ésta. Puesto que son portadores del futuro de toda la sociedad, se comprende que su interés profundo y duradero coincida con la verdad, y que tengan un interés profundo y duradero en descubrir la verdad y propagarla.

El marxismo, como sociología científica, estudia los hechos sociales, las experiencias sociales e intenta comprenderlos. Como toda ciencia, estudia el *movimiento* y las leyes de estos hechos; en la medida en que los conoce, permite ciertas *previsiones*. Al igual que en la ciencia de la naturaleza, los conocimientos y previsiones pueden dar lugar a aplicaciones. Del mismo modo que el físico se convierte en ingeniero de las fuerzas de la naturaleza, el sociólogo marxista se convierte en *ingeniero de las fuerzas sociales*. Ni en la acción social ni en la dominación de las fuerzas de la naturaleza se puede pretender la infalibilidad o la omnipotencia. Los hechos son complejos; los cálculos pueden resultar incompletos o falsos. El criterio, el juez supremo, es la experiencia, es decir, la práctica. De este modo, los conocimientos teóricos tienden a transformarse en aplicaciones prácticas, en la medida en que son objetivos y verdaderos (y *tienden* siempre hacia una mayor objetividad y una mayor verdad). A la inversa, la práctica verifica y fecunda la teoría. Por eso Marx escribió esta célebre frase:

«*La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. Es en la práctica en donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir la realidad, la potencia, la precisión de su pensamiento*» (*Tesis sobre Feuerbach*, II).

Siempre insistió en la *actividad* del pensamiento en el conocimiento. Pero nunca depreció el carácter científico de su investigación; nunca habría admitido, ni siquiera concebido, que el marxismo como doctrina de clase no fuese más que un «instrumento» sin verdad, o una doctrina surgida de «valores» de clase. Siempre protestó contra la separación entre la ciencia de la naturaleza y la del hombre, separación admitida por todas las doctrinas antimarxistas que afirman que la naturaleza es objeto de la ciencia pero que no lo son el hombre, la historia, la sociedad.

Estas doctrinas olvidan el fundamento práctico *de todo pensamiento y de toda vida social*; por ello hacen depender la historia de factores que el pensamiento no puede captar. La vida real del hombre, su experiencia práctica aparecen, pues, al margen de la historia, «*mientras que todo lo que es histórico aparece separado de la vida ordinaria, al margen y por encima del mundo*». La relación del hombre con la naturaleza, relación esencialmente práctica y que se da en la práctica, en la experiencia cotidiana «*es expulsada también de la historia, lo cual da lugar a la oposición entre naturaleza e historia*», excluyendo todo intento científico de estudiar la historia. (*La ideología alemana*, páginas 186, 187).

En verdad, toda teoría es teoría de una experiencia práctica y toda práctica corresponde a una teoría. La teoría —la ciencia de la naturaleza o del hombre— se vincula pues a una práctica, de modo a veces indirecto y lejano, pero siempre real. La ciencia no excluye sino que incluye *la unidad de la práctica y de la teoría*.[1]

Es cierto que, en apariencia, la objetividad de la sociología científica parece diferir de la objetividad de las ciencias de la naturaleza. En efecto —dicen algunos—, en éstas el hecho o la ley son determinados *al margen del investigador*, sin él, sin su intervención, *independientemente del observador*. Ahora bien, el sociólogo es un hombre, un hombre que actúa. No puede determinar los hechos fuera de su experiencia humana, fuera de su conciencia huma-

1. Esto es lo que no comprendió SIDNEY HOOK en su obra *Pour comprendre Marx*, trad. francesa Gallimard, 1936, especialmente pp. 90 a 98. Interpreta el marxismo en el sentido del *pragmatismo*, lo que constituye un error total.

na. ¿No es cierto que los descubre tomando partido, y precisamente porque lo ha tomado? ¿Y cómo puede intervenir en estos hechos si no es como partidario?...

Un examen más profundo elimina esta objeción. Durante mucho tiempo se ha creído que las ciencias de la naturaleza formulaban leyes absolutas (físicas, químicas, o biológicas, etcétera). Se consideraba que los «determinismos» inflexibles, indiferentes, rigurosa y totalmente objetivos eran exteriores al observador. El «objetivismo» brutal fue el ideal de la ciencia durante el siglo XIX. El análisis moderno de los métodos y resultados de las ciencias muestra que ésta no alcanza una «objetividad» absoluta, pero que no por ello hay que abandonar la noción de cierta objetividad de la ciencia. Como se ha dicho más arriba, la *ciencia progresa*. Supera progresivamente los límites momentáneos. Los hechos, las leyes, las teorías que el investigador descubre dependen de la precisión y del alcance de sus instrumentos. El conocimiento *progresa* en objetividad; pero depende de los instrumentos y de los métodos del investigador y, por ello, éste nunca está del todo ausente; el resultado científico nunca es *absolutamente* separable del observador ni *absolutamente* independiente del investigador. En la inmensa naturaleza, en el entrelazamiento de movimientos y fenómenos, el investigador es el que distingue y analiza ciertos aspectos. Es él quien penetra más o menos profundamente en la naturaleza, en la medida en que extiende el alcance de sus métodos y de su análisis. Esta penetración más profunda en la realidad exige, por lo demás, una mayor actividad del investigador, de su espíritu y de sus investigaciones experimentales. La «objetividad» de la ciencia y la actividad «subjetiva» del investigador no se excluyen, antes al contrario. La intervención del investigador y de su teoría en la realidad y la práctica no quitan a la teoría el carácter de objetividad, sino al contrario. De este modo llegamos a una noción más profunda y ágil de la objetividad.

Lo mismo ocurre con la sociología científica.

Mediante el estudio de los hechos sociales y de las condiciones de la vida social, el sociólogo comprende las condiciones de su propia actividad. Comprende la conciencia que los hombres adquieren de estas condiciones, y, por

consiguiente, el nacimiento y la aplicación de su propia ciencia. Así, por ejemplo, el marxista estudia científicamente el proletariado moderno; comprende cómo se ha formado gradualmente, cuál es su experiencia y su conciencia, cómo ha llegado al conocimiento de sí mismo en y por el marxismo. Por esto, en el texto más arriba citado, Marx esboza la formación de la ciencia «*producida por el movimiento histórico y asociándose a éste con pleno conocimiento de causa*». El marxismo es la ciencia de la clase obrera en un doble sentido: estudia, *conoce* la clase obrera, y *ha aparecido junto con ésta* (aunque Marx no fuese un obrero sino un científico), habiéndola expresado históricamente. Ha aportado *desde fuera* la ciencia a la clase obrera y, sin embargo, es la ciencia de esta misma clase, la guía de su acción. Por lo demás, Marx no pudo estudiar y conocer esta clase sin estudiar y conocer toda la sociedad, de la que la clase es un elemento y aspecto esenciales. Esta objetividad del conocimiento ya no es la objetividad bruta a que se limitaban hasta entonces las ciencias de la naturaleza. El marxista habla, pues, de *leyes* de la historia y de la sociedad —de su devenir—, pero sólo habla con prudencia y reserva de un «determinismo» económico o histórico; sabe (y éste es un aspecto importante de la cuestión) que ello es pronunciar indirectamente el elogio de la *pasividad* ante los hechos; ahora bien, la pasividad es incompatible no sólo con la acción y la práctica sino también con el verdadero conocimiento. Aunque a menudo se les haya querido atribuir esta actitud brutalmente «determinista» a Marx y a los marxistas, no se encuentra en toda la obra de Marx texto alguno que justifique esta interpretación. La *ley* histórica (o ley del devenir) es que toda sociedad se transforma, toda formación económico-social nace, se desarrolla, declina y muere. Decimos toda sociedad, esto es, también la sociedad burguesa... El determinista estricto pretende prever la hora X de su desaparición. La objetividad de la sociología marxista corresponde a la que los teóricos más modernos atribuyen a las ciencias de la naturaleza: es *progresiva* y *relativa,* es una objetividad que *implica la experiencia, la práctica, la eficacia.* Es, por supuesto, una objetividad más profunda y completa que el objetivismo brutal.

Subrayemos que el marxismo no dice: «¡Hay que actuar!» El marxismo pone en evidencia el hecho de que cada persona «actúa» en todo instante, por el solo hecho de participar en la vida práctica de la sociedad, de tener un oficio, de trabajar, de consumir, de leer, de tener una familia, etcétera. Aceptar la sociedad existente es actuar. Resignarse, renunciar a la acción, renunciar a sí mismo, es actuar. No actuar también es actuar, porque es contribuir a que la sociedad sea tal como es, sin levantar ni un dedo contra ella. Girar el interruptor eléctrico, consumir electricidad, cuando la producción de electricidad está dominada por lo que hoy denominamos un «trust» es, evidentemente, contribuir a sostener ese trust; es aportarle una fracción (ínfima, pero real) no sólo de riqueza sino también de poder. En un régimen dado y en una estructura estatal dada, todo acto es directa o indirectamente político. Puesto que el hombre es —según la fórmula del filósofo griego Aristóteles— un «animal político», un ser que vive en una sociedad organizada políticamente (sea la ciudad antigua, sea el Estado moderno), no puede dejar de actuar políticamente.

Todas las ideas, todas las teorías, aunque aparentemente no sean políticas, tienen, pues, una relación directa o indirecta con la política.

La relación indirecta y velada, las ideas aparentemente no políticas pueden ser más peligrosas, más pérfidas que la relación clara y confesada. Por esto las clases dominantes lanzan siempre sus ideas políticas bajo apariencias «neutras», «imparciales» y no políticas. El antiguo régimen, por ejemplo, tenía su apoyo más sólido en la religión establecida que en apariencia no tenía nada de política. El gran capitalismo moderno ha llegado a ser maestro en este juego; ha creado, especialmente, una prensa de «información» que parece neutral; mantiene la idea de una «objetividad» no política, y esta pseudoobjetividad entraña y permite los mayores engaños. Todo hecho, toda idea que se enfrente contra el régimen, contra lo existente, tiene un cariz «partidista», tendencioso, no objetivo. Todo lo que entra en el marco de lo existente parece obvio y natural, una realidad aceptable por todos.

La obra de Marx contiene el más minucioso análisis

de estas *apariencias*, que él denomina *mixtificaciones*. El marxismo muestra —de una manera precisa, en cada caso particular, en cada situación— la relación entre idea y acción, entre teoría y práctica. Incluso —y sobre todo— cuando esta relación escapa a los que tienen dicha idea, o cuando la disimulan.

Después de haber aclarado de este modo el sentido *objetivo* (*profundizando y no aboliendo* la idea de objetividad) y las consecuencias prácticas de todo pensamiento, Marx y el marxismo presentan una doctrina de la *acción*, sin renunciar en modo alguno al conocimiento *científico*. Al contrario, *la unidad de la teoría y la práctica*, hasta entonces velada o inexpresada, tanto en el conocimiento como en la acción, aparece en el centro del pensamiento de Marx. Es la clave de bóveda del edificio. Marx no describe esta unidad. No es su «punto de vista» particular. La constata, toma conciencia y conocimiento de la misma y la erige en verdad suprema, legítimamente, como hace todo hombre de ciencia que constata un conjunto de hechos y saca de ellos una ley general.

Capítulo IV

EL MATERIALISMO MARXISTA

La doctrina de Marx se presenta expresamente como un *materialismo*.

Esta palabra molesta a mucha gente; permite forjar juicios sumarios y fomenta un prejuicio desfavorable contra el marxismo.

Además, el término «materialismo» ha servido de base para propagar una interpretación radicalmente falsa de la doctrina marxista. A veces, esta interpretación ha sido aceptada y adoptada por hombres cultos (aunque, en realidad, se trata de hombres que no han leído ni intentado leer a Marx. Y cabe preguntarse si merecen el título de «cultos». ¿Puede llamarse «culto» o siquiera «instruido» al hombre que en pleno siglo xx ignora una doctrina cuyo papel mundial e importancia histórica van en aumento cada día?).

Según esta interpretación, Marx habría reducido todas las acciones humanas a móviles interesados; a los móviles más bajos, más vulgares, a intereses y necesidades materiales. El materialismo de Marx significaría que toda acción humana está dirigida por consideraciones materiales. Las ideas no tienen, pues, ninguna realidad; los motivos estéticos, morales, religiosos, son simples ilusiones. En la historia y la sociedad, todo se explica por tendencias alimenticias: beber, comer, comprar o vender las cosas que permiten satisfacer estas necesidades. Ésta sería, según dichos críticos, la última palabra del «materialismo histórico» de Marx.

En el fondo, esta interpretación no difiere en mucho

de los ataques que anteriormente hemos denunciado y que se sitúan a un nivel muy bajo del pensamiento: el más leve examen revela en ella una falta total de imparcialidad y un tono profundamente «tendencioso». Los que la sostienen no se contentan con ignorar a Marx; sustituyen el verdadero marxismo por un pseudomarxismo simplista, para poder adoptar acto seguido un aire asqueado o bien para abrumar a esta caricatura con aplastantes «refutaciones». Los que aceptan esta interpretación sin informarse más a fondo se dejan engañar, o son ya un poco cómplices.

a) Cuando La Rouchefoucauld intenta demostrar que todos los sentimientos humanos *«se pierden en el interés como los ríos en el mar»* los historiadores de la literatura no atribuyen a este gran escritor la bajeza que él denuncia en las acciones humanas. La Rouchefoucauld es considerado un analista profundo y distinguido. Y no sin razón. Se le hace a su teoría el honor de discutirla detalladamente. Esta teoría, caracterizada por un pesimismo radical, no sólo afirma que toda virtud, todo desinterés se reducen, en los *individuos,* a intereses privados, sino también que la virtud es el vicio hábil, el vicio disfrazado, enmascarado y, por lo mismo, mucho más activo bajo su máscara.

De hecho, lo que muchos atribuyen a Marx, bajo el nombre de «materialismo», es la teoría de La Rouchefoucauld. Lo que ocurre es que por tratarse de Marx y del marxismo —y no ya de aquel gran señor refinado y sutil que fue La Rouchefoucauld— se le atribuye la bajeza denunciada al que la denuncia. Y se hace como si se viese en este materialismo una doctrina degradante y degradada.

b) La Rouchefoucauld no fue el único en pretender que toda acción humana se explica por intereses individuales y privados. La expresión más clara de esta doctrina —unida, por lo demás, a un optimismo que la eleva de nivel y amplía su horizonte— se encuentra en el inglés Bentham. Ahora bien este filósofo aparece como una figura representativa y portavoz de la burguesía (inglesa). Sin embargo, su teoría no carece de elementos o aspectos «progresistas». Afirma, en efecto, que el interés general (el interés social) puede y debe coincidir con el conjunto de los intereses individuales. Este optimismo resulta bastante fácil

e incluso falso en lo que se refiere a la sociedad capitalista (burguesa), en la que, precisamente, el interés general (social) está sometido a intereses privados que se cubren con la *máscara* del interés general y que, más que servirlo, se sirven de él. No obstante, la tesis de Bentham anuncia las grandes líneas de una sociedad en la que se armonizan «intereses» de todo tipo (cf. *La sagrada familia,* I, páginas 237-240). De todo ello se desprende que la reducción de todos los móviles humanos a los intereses y a las necesidades individuales está esencialmente ligada a una teoría de la época burguesa y capitalista —del capitalismo todavía próspero, ascendente, liberal— que los críticos atribuyen al marxismo.

c) Ahora bien, la tesis de Marx, el «materialismo marxista», difiere radicalmente de las teorías precedentes. La Rouchefoucauld y Bentham sostenían un materialismo *moral.* Querían mostrar (uno desaprobándolo, el otro aprobándolo) que el *egoísmo* es el motor de todas las acciones humanas. Suponían, pues, que el gran principio de toda actividad, estrictamente *individual,* solamente consiste en la búsqueda del placer y en la huida ante el dolor.

En cambio, el *materialismo histórico* de Marx muestra que todos los grandes acontecimientos históricos han estado condicionados por *grupos sociales* y han sido obra de estos grupos, o de hombres que (con mayor o menor claridad y habilidad) representaban a dichos grupos: *las clases sociales, las masas.*

El materialismo histórico muestra que si los individuos *pueden ser desinteresados, y con frecuencia lo son,* los grupos sociales —las clases— ni lo son ni pueden serlo, pues estos grupos se encuentran ante problemas («intereses») que son para ellos cuestiones de vida o muerte.

Tomemos un ejemplo. Cuando un grupo social, una nación, debe defender sus «intereses» (reales o ficticios; ficticios en el sentido de que un interés privado o un interés de clase a menudo pasa por ser un interés general y nacional), ¿qué ocurriría si el hombre político que representa esta nación se mostrase «desinteresado» y abandonase la defensa de sus intereses? Levantaría contra él una verdadera ola de indignación. Sería calificado de «traidor» y sería reemplazado por un mejor defensor del interés na-

cional. Y, tarde o temprano, se descubriría que había servido a ciertos intereses, aunque no a los de su país.

Los grupos, los pueblos y las naciones no pueden ser desinteresados. Todo lo que es «moral» y, a menudo, emotivo y magnífico a *escala individual* —el desinterés— aparece a *escala colectiva* como cobardía o traición, es decir, como la suprema inmoralidad.

Del mismo modo, hemos visto más arriba que la labor científica, desinteresada a escala individual, no puede serlo a escala social y colectiva.

El fundamento de la confusión entre el materialismo moral y el materialismo histórico es la confusión (torpe o voluntaria) entre el plano individual y el plano social.

El individuo aislado, el elemento «privado», con una clara conciencia de sus intereses personales, es un producto relativamente tardío de la evolución social. Cabe decir, además, que este aislamiento es aparente en gran parte, porque el individuo *que se cree aislado* y que lo está en cierta medida no por ello deja de participar en la vida social de una nación, de una clase, etcétera. El individuo «*producto de la disolución de las formas de la sociedad feudal*» y, por otra parte, expresión de una sociedad en la que el individuo «*parece separado de todo vínculo natural*» apareció en el siglo XVIII, «*no como un resultado histórico*» sino como la condición natural del hombre. Sin embargo, «*cuanto más nos remontamos en la historia, más se nos aparece el individuo como perteneciente a un todo*» (familia, tribu, comunidad natural). Y sólo en el siglo XVIII, en la sociedad burguesa, las relaciones sociales aparecieron «*al individuo como un simple medio para sus fines privados...*».

Por lo demás, la época que produjo este punto de vista, el del individuo aislado, resultó ser, precisamente, una época en que las relaciones sociales alcanzaron un grado muy elevado de desarrollo y complejidad... (Marx, *Introducción a la crítica de la economía política*).

Marx se guarda, pues, muy bien de generalizar el punto de vista del individuo egoísta, que él explica históricamente mostrando su carácter burgués y mostrando también su ilusión y sus contradicciones. El individuo que se cree aislado participa en actividades sociales; y estas activi-

dades sociales son altamente complejas. Vemos, pues, que el individuo que se cree aislado —pero que no ha huido, como Robinson, a una isla desierta— es miembro de grupos sociales y de comunidades: clase, nación.

¿Qué es la clase? Este hecho social, *la clase*, no aparece con una evidencia inmediata y simple. Otros hechos sociales la disimulan y enmascaran y, por ello precisamente, las clases adquieren *progresivamente* conciencia de sí. La misma clase obrera adquiere conciencia de clase en el curso de las duras pruebas que sufre. No está excluido que, en ciertas condiciones históricas, esta conciencia puede oscurecerse o degradarse (la clase obrera alemana bajo el hitlerismo parece haber dado un triste ejemplo de ello). No estando ni pudiendo estar aislados, los individuos siempre tienen un papel y función definidos en la *división del trabajo* (es decir, en la organización de la sociedad, en la que cada miembro cumple su propia función, más o menos especializada y necesaria para el conjunto). *Los individuos que se encuentran en las mismas condiciones de existencia forman una clase.* Al principio, sobre todo, cuando se forma una clase, los individuos que la constituyen pueden no saberlo, bien porque sigan todavía separados (como los «burgueses» en las pequeñas ciudades rivales, durante la Edad Media), bien porque se hagan la competencia (como los obreros que buscan trabajo antes de estar *organizados* y a veces incluso después de estarlo). *«Los individuos sólo constituyen una clase en su lucha común contra otra clase»*; esta lucha *que se les impone por sus condiciones de existencia,* refuerza la clase y la revela a sí misma. *«En lo demás, se enfrentan como enemigos en la concurrencia»* (*La ideología alemana,* I, 224). Esta concurrencia enmascara y puede disimular en todo momento la realidad de clase, tendiendo a paralizar la conciencia de clase. Esta «conciencia de clase» no es, pues, un dato inicial, una conciencia colectiva. Supone la existencia objetiva de la clase y de sus luchas, su organización como tal y, finalmente, la de los elementos teóricos o ideológicos.

Dicho de otra manera: la clase no es una realidad hecha de una vez para siempre, inmediatamente comprobable, simple. Sólo la *teoría* de las clases permite comprender la realidad social, lo que ocurre a nuestro alrededor. En

la sociedad moderna, las clases no son visibles de modo inmediato. La sociedad en la que las clases quedan indicadas mediante signos exteriores (como eran en otro tiempo el caballo y la espada de la nobleza) es una sociedad de *casta*, forma particular y cristalización de una sociedad dividida en clases. Bajo la aparente monotonía de la vida social, bajo las vestimentas y los revestimientos, la mirada atenta discierne hoy las clases: pequeños burgueses y burgueses, obreros, etcétera. Pero, para llegar a esta realidad y definirla hay que levantar un velo; las rivalidades entre los individuos, los múltiples sentimientos que sólo los vinculan oponiéndolos los unos a los otros, a menudo disimulan al observador y a ellos mismos la clase de que forman parte. Más aún: en la sociedad actual se desarrollan un conjunto de apariencias que engañan al observador superficial, voluntariamente embaucado. Por numerosas razones objetivas esta sociedad *aparece* como un *continuo* social, como un apilamiento de «estratos». Las clases simulan desaparecer. Y con esta ilusión juegan aquellos que, para la defensa de los intereses de la clase dominante, niegan la existencia de la clase o de las clases dominadas, o de las clases en general, y en la práctica luchan por dispersarlas en individuos, en grupos concurrentes, y por paralizar su conciencia de clase.

La clase no es algo hecho de una vez para siempre, no es una realidad *estática*, dada; como tampoco lo es la conciencia de clase. Por un lado, la clase *tiende* a adquirir una realidad autónoma frente a los individuos, de modo que éstos, al encontrar ya hechas sus condiciones de existencia, ven cómo se les «asigna por su clase, su posición social y su desarrollo personal, a los que quedan subordinados» (*ibid.*); pero, por otro lado —y al mismo tiempo— el individuo puede distinguirse siempre de su clase, siempre puede oponerse a ella e incluso a toda la sociedad. Y dentro de una clase nunca cesa la concurrencia entre los individuos, la tendencia a la dislocación de la realidad y de la conciencia de clase.

Las clases no están inmóviles ni son eternas. Antes de la constitución de las clases —en un grado de desarrollo inferior— hubo una sociedad sin clases (lo cual no quiere decir sin desigualdades individuales): la comunidad natural, primitiva o patriarcal, cuyo oscuro recuerdo ha dejado en las leyendas la nostalgia de la «edad de oro». (Aunque esta comunidad natural se fundase en la pobreza general, la debilidad humana ante la naturaleza y la indiferenciación del individuo, el género humano ha experimentado desde entonces tantos sufrimientos a causa de la realidad de las clases y de la lucha de clases que esta miseria primitiva le ha dejado una nostalgia tenaz.) Además, las clases desaparecerán porque *«se ha formado una clase que ya no tiene ningún interés especial de clase que hacer prevalecer contra la clase dominante»* (*ibid.*) y que, por consiguiente, liberará la sociedad.

Este esbozo de la teoría de las clases muestra la complejidad de los hechos, su mutuo entrelazamiento. El materialismo histórico muestra la acción de las clases en la historia y las consecuencias de sus luchas. Y no por ello niega a los individuos (cf. acerca de este punto, lo que dice Engels sobre Feuerbach, en *Études Philosophiques*, E.S.I., p. 53); al contrario, muestra en las clases el *resultado conjunto* de las actividades individuales, aunque, *por otro lado*, la relación de estas actividades —la concurrencia— *tienda* a disimular y disolver el conjunto, el grupo social.

No hay nada más complejo, pues, que la relación entre el *individuo y la clase*. Ora el individuo, *egoístamente*, se pone en primer lugar y tiende a disolver a su clase o a sustituir los intereses de su clase por sus intereses «privados». Ora se confunde con las conductas medias, banales, corrientes, con los hábitos de las gentes de su clase, conductas que se le imponen y que ciertos sociólogos llaman «las costumbres». Ora el individuo, emergiendo por encima de estos hábitos y conductas *medias*, muestra un *desinterés* (individual) supremo, entregándose por completo a los *intereses* superiores de su grupo, de su clase (que, con razón o sin ella, para él se identifica casi siempre con la sociedad, la nación, la humanidad actual o futura).

El sacrificio individual no excluye sino, al contrario, presupone, el interés del grupo, de la clase. Y esto no disminuye su sentido ni su «valor», sobre todo cuando se trata del sacrificio por una clase ascendente, progresiva, que entraña el futuro. Cuando el individuo se sacrifica

por una causa mala o perdida de una clase en decadencia, su sacrificio comporta un engaño.

El sacrificio del individuo resulta más emotivo y significativo cuando se t ta de un individuo perteneciente a las clases oprimidas. Los op resores no pierden ocasión de empequeñecer, de rebajar su sacrificio y de encontrarle bajas explicaciones. Sin embargo, el obrero moderno sólo alcanza el nivel de conciencia que le permite comprender su clase y sacrificarse por ella emergiendo por encima de las condiciones que harían de él un miembro «medio» de su clase. Tiene que alcanzar un nivel muy elevado de individualidad, mucho más elevado (pues la individualización del hombre, como todas las cosas del mundo, tiene su historia, es decir, es un *proceso*) que la fácil individualidad del que se contenta con ser un «buen trabajador» y un «buen padre de familia». Tiene que adquirir elementos de conocimiento, especialmente —en grado más o menos elevado— los que aporta el marxismo. Y aunque encuentre en su vida y en su práctica la «base» que le permita asimilar estos conocimientos, necesita un elemento exterior a esta práctica individual. La *espontaneidad* de la conciencia de clase —de la conciencia de clase política— es un verdadero mito.

Sin embargo, para vivir en plan individualista y reproducir o aceptar pasivamente todas las conductas de su clase, un comerciante o industrial no tienen más que dejarse llevar por sus condiciones de existencia. Individualmente hablando, el comerciante o el industrial «es» propietario, poseedor de un capital. Es burgués aquel que habiendo nacido tal acepta, pura y simplemente, las condiciones de existencia de la burguesía. El individuo burgués no escoge, no se adhiere a una idea: se deja llevar por la vida tal como se le presenta, tal como es para él. Acepta ideas ya hechas: las de su clase, aunque pueda reservarse oscuramente un «sector personal» más «humano», más libre; pero vano y estrictamente «privado».

En cambio, el proletario sólo llega a ser consciente de su clase cuando se eleva por encima de las condiciones actuales de existencia de ésta. Esto no quiere decir que se salga de ella, que se «desclase» —lo que, por lo demás, constituye para él una especie de tentación— sino que debe haber realizado ciertos actos de lucha o haber comprendido ciertas nociones de economía política y de historia para conocer su propia vida y su propia clase. En el régimen capitalista, las condiciones de existencia del proletario tienden a hacer de él, como individuo, una rueda de un mecanismo sin conciencia. Como proletario, no puede tomar conciencia de sí mismo sin haberse alejado mentalmente de la vida actual del proletariado y sin comprender —o por lo menos presentir— la misión histórica de aquél. La clase obrera, pues, sólo adquiere conciencia de sí misma a través de los individuos más dotados, de los individuos que tienden a superarse, a ir más allá de sí mismos. La conciencia de clase del proletariado va ligada, de este modo, a la «superación» del proletariado como clase y, por consiguiente, a un *ideal humano*. El individuo proletario sólo se capta como individuo y como miembro de su propia *clase* comprendiendo la independencia de dicha clase frente a la clase burguesa, captándose como ser humano, solidario de lo humano en general y de su futuro. Esto es lo que define la situación del individuo proletario y de la clase obrera en el mundo actual. Es la situación más dolorosa de todas: pocas contradicciones son tan tenazmente desgarradoras y más fecundas a la vez que la «*contradicción entre la personalidad del proletario individual y las condiciones de vida que le son impuestas*» (*La ideología alemana*, I, 228). Vemos, pues, que la individualidad del proletario consciente de sí mismo es más alta y más libre que la del no proletario, pero también más dolorosa, más difícil de conquistar y conservar. Incluye un «ideal», una entrega a su clase y, a través de ésta, a la nación, a la comunidad, a la sociedad, a la humanidad.

d) Este esbozo del análisis marxista de la relación entre individuo y clase muestra cuán falso es atribuir a Marx el cinismo que niega el sacrificio, el entusiasmo, la búsqueda de lo bello y lo verdadero, la sinceridad de la dedicación a un ideal. El mismo Marx protestó indignado, en una obra de su juventud, contra esta reducción, mostrando que *para el individuo* los fines —los intereses— de su grupo adquieren la forma de un *ideal* exigente. (Como hemos ya visto a propósito de la ciencia, el interés colectivo, humano, reviste para el individuo la forma de un ideal

particularmente noble; y no se trata de una ilusión, sino de una relación verdadera del individuo con el conjunto, con el todo, con el universo).

«Cierta psicología pretende que toda grandeza proviene de una multitud de pequeñas causas. Esta psicología parte de una intuición justa, a saber, que todo aquello por lo que el hombre combate corresponde a un interés real; pero de ahí llega a la falsa noción de que sólo existen intereses pequeños, intereses egoístas. Esta pretendida psicología florece particularmente entre las personas que consideran como signo de inteligencia el hecho de no ver en el espectáculo del mundo, y de no entrever a través de las nubes de hechos e ideas sino muñecos curiosos, mezquinos, intrigantes. Sabido es que cuando alguien se contempla en un espejo desde muy cerca, choca contra su propia cabeza» (*Werke, Gesamtausgabe*, I, 219).

Según las morales antiguas, el hombre es o bien fundamentalmente *«malo»* (cristianismo, La Rouchefoucauld, pesimismo moderno, etcétera...) o bien fundamentalmente *«bueno»* (Rousseau). Evitando estas apreciaciones absolutas y quedándose más cerca de los hechos, Marx dice que el individuo humano no es ni bueno ni malo, sino ambas cosas a la vez; es una mezcla, representa una posibilidad confusa de ambos (con la posible excepción de los casos patológicos, de ciertos anormales) que la vida social se encarga de orientar y determinar.

En una estructura social determinada, la existencia social le propone unos motivos de acción que ora son egoístas, ora no lo son; lo modela y hace de él un ser humano o inhumano, generoso o feroz (a menudo con conciencia). Por lo demás, es raro que los individuos conozcan *claramente* los motivos de sus acciones. El materialismo histórico se dedica, precisamente, y en todas las situaciones que presenta la historia, a determinar la relación entre los intereses de las clases y las ideas de los individuos que han actuado y representado —clara o confusamente— estas clases. Intenta también explicar el egoísmo de estos individuos (sus ambiciones, por ejemplo), o su falta de egoísmo (la dedicación). Intenta comprender por qué cierto *ideal* (el ideal cristiano, por ejemplo, o el ideal humano, el ideal del Santo o el del Héroe o el del Superhombre, etcétera) aparece en una época determinada y no en otra. Quiere comprenderlo teniendo en cuenta las condiciones de *existencia* (estructuras sociales) y las luchas que los individuos y los grupos (clases) libran entre sí en nombre del ideal.

e) El *idealismo*, en el sentido moral del término, debe juzgarse, pues, de modo diferente según las épocas y las personas y, sobre todo, según se trate de un individuo o de una clase.

En general, el «idealista» pasa por ser un hombre lleno de ilusiones pero que actúa de acuerdo con ideas nobles, según unos «valores» superiores. El materialismo histórico no niega este idealismo, al contrario: lo toma como un hecho real e intenta comprenderlo.

La sinceridad del idealista «individual» es a menudo incontestable. Pero no siempre: no faltan tartufos, hipócritas, fariseos que se cubren con el manto de un noble ideal. No faltan tampoco gentes que se engañan a sí mismas y que sin ser expresamente hipócritas son personas de «mala fe» y aceptan un ideal sin examinarlo de cerca, porque sirve a sus propósitos. Finalmente —y por encima de todo— hay que analizar de dónde provienen las «ideas» y los «valores» a que se entrega el individuo o de que éste se sirve, según los casos.

En efecto, si el idealismo individual es a menudo sincero y emocionante, las clases nunca son «idealistas», en el sentido de que nunca son desinteresadas. Por consiguiente, cuando una clase —en especial una clase dominante— se pretende idealista y desinteresada, hay muchas posibilidades de que ésta (en la persona de sus representantes más lúcidos o más hábiles) encubra con la máscara del ideal unos fines muy reales, demasiado reales. (Así, por ejemplo, en nuestra época el «humanismo», inscrito en la orden del siglo, sirva de pretexto y de máscara para unas intrigas y unos fines políticos que nada tienen de humanistas.) De este modo, la clase dominante llega a presentar sus fines, sus intereses, de una forma que los hace aceptables, *en primer lugar para todos los individuos que la compo-*

nen (y que se dejan engañar más o menos sinceramente), y *después para el mayor número posible de individuos de las clases oprimidas.* Para obtener este resultado, particularmente cuando se trata de una clase decadente, cuya dominación se ve amenazada, el «ideal» debe parecer lo más grande, bello y noble posible (basta recordar las declamaciones del fascismo).

Teniendo en cuenta una dura y larga experiencia, el materialismo histórico *analiza, pues, todos los ideales* con *un libre espíritu crítico.*

La clase hoy ascendente, la clase obrera, lucha por un *ideal* social y humano, que *coincide* con sus intereses inmediatos o duraderos.

Ahora bien, se trata de un *ideal sin idealismo* (y esto es lo que distingue a la clase obrera ascendente de la burguesía ascendente o decadente). Este ideal nace de la realidad, de las necesidades, de las aspiraciones, de las posibilidades de la vida moderna. No se presenta como si proviniese de algo enteramente exterior y superior a la vida real, a la práctica social. No tiene necesidad alguna de transmutarse en declaraciones nobles y revestirse de un prestigio misterioso. No tiene necesidad alguna de seducir ni de imponerse.

Ésta es, pues, la situación *actual.* En el idealismo declamatorio de la clase decadente, el análisis descubre intereses brutales, inmediatos, materialísimos. Este idealismo oculta un materialismo *sórdido*: el del gran capital. Lo cual no impide que el idealismo en cuestión sea todavía *eficaz*: si no lo fuese, sus promotores ya lo habrían abandonado. (Aunque es cierto que no pueden manifestar demasiado *en público* el cinismo de su conciencia *privada.*) Pero hay todavía un gran número de individuos sinceramente convencidos, o seducidos o engañados por este idealismo.

A su vez, el «materialismo» de la clase obrera, representado teóricamente por el materialismo histórico, significa en primer lugar la *necesidad de comprender*, la necesidad de analizar, el recelo provocado por la experiencia, es decir *la libre y racional actitud crítica* frente a todo idealismo. Por encima de todo, no excluye, sino que incluye el *ideal humano*: el ideal de la liberación y de la realización del hombre. Este ideal se afirma sin ilusión, sin engaño, sin mixtificación, sin segundas intenciones. En este sentido se llama y es *materialista.*

Cuando los obreros reclaman un aumento de salarios, es habitual que una serie de publicistas y escritores descubran y denuncien su «materialismo sórdido». Pero en la medida en que actúan por los intereses de su clase, es decir por conquistar *condiciones humanas de existencia,* actúan por el ideal humano.

En otras palabras: el *interés de clase* y el *ideal de la clase ascendente* (el interés de la clase entera y el ideal por el que actúan sus individuos más clarividentes) coinciden; el primero es el punto de apoyo real del segundo, y éste aporta la verdad del primero, su expresión superior.

En el caso de una clase descendente, el interés de clase y el ideal no tienen nexo alguno en la razón y la verdad. El ideal sirve para presentar unos fines reales que son muy diferentes de su aspecto aparente. Es un ideal *idealista,* es decir, un ideal bajo el cual el análisis descubre *ilusiones* (sinceras) o *mixtificaciones* (más o menos conscientemente deseadas).

El Materialismo histórico significa clarividencia. Su teoría da una regla práctica: por debajo de lo que *dicen* las personas y por debajo de lo que *piensan* de sí mismas, hay que descubrir lo que *son* analizando lo que *hacen.*

Capítulo V

FINALIDAD DE ESTE LIBRO

Estos primeros contactos con el pensamiento de Marx muestran ya que su estudio exige cierta atención, cierto esfuerzo del espíritu.

En efecto, se trata de una *ciencia* y no de literatura o de propaganda fácil. El marxismo no es, como parecen creerlo algunos, una colección de temas de agitación política ni una simple descripción de la clase obrera. Es un *análisis* que exige la intervención de la Razón.

Por lo demás, el marxismo puede exponerse y estudiarse a diferentes niveles.

A nivel superior, es tan difícil hacerse marxista como hacerse físico o químico. El estudio de la doctrina, el manejo de sus principios (de su método) exigen años de reflexión y de experiencia. El que quiere «hacerse marxista» en este sentido —es decir, el que no quiere contentarse con saber definir el marxismo sino que desea poseer a fondo la sociología científica y emplear eficazmente su método— debe abordar el estudio del marxismo como se aborda el de las matemáticas o la química.

Evidentemente, debe leer a Marx y Engels. Este librito no tiene la ambición de dar un conocimiento completo del marxismo ni de reemplazar la lectura de las obras. Por ello determinaremos en seguida su finalidad:

a) Son pocas las obras francesas que presenten el marxismo *en conjunto*, a un nivel que no sea ni el de los especialistas ni el de la «vulgarización», tal como se dice.

El pensamiento de Marx y su doctrina tienen una prodigiosa riqueza de aspectos, como veremos.

Las obras francesas publicadas hasta la fecha sólo presentan (a un nivel más o menos elevado) uno u otro de estos aspectos de la teoría: el económico o el filosófico, el moral o el político.

Hay cabida, pues, para un libro que se sitúa a un nivel medio (ni el de los elementos más simples ni el de la especialización) y que presenta el *conjunto* de la doctrina de la manera más concentrada posible. Se dirige particularmente a aquellos que sin ser «marxistas» disponen de cierta cultura, necesaria y suficiente para abordar de modo fructífero su estudio global.

b) El pensamiento de Marx es bastante difícil de captar en sus obras, porque Marx no expuso sus descubrimientos en un «Tratado» general.

La mayor parte de las obras de Marx (y de Engels) son polémicas.

El mismo pensamiento de Marx (y de Engels) se formó a *través de las luchas* ideológicas y políticas. Se precisó en todo momento *contra* una posición doctrinal o política. Cada paso del pensamiento marxista fue acompañado de una crítica y, a menudo, de una «autocrítica», es decir una crítica de su propia posición. Así, al final de su primera juventud, contra el idealismo de sus amigos (los «jóvenes hegelianos») y contra su propio idealismo del período anterior, Marx precisa y formula su materialismo. Pero contra el materialismo sumario y simplista del filósofo Feuerbach —materialismo que ellos mismos habían cultivado sin adoptarlo completamente—, Marx y Engels defienden la idea de que el ser humano es *activo*, de que con su práctica social modifica la naturaleza y su propia naturaleza y que hace, de este modo, su historia en unas condiciones determinadas (pero cambiantes). Así formulan el *materialismo histórico* (1844-45), etcétera. Todos estos descubrimientos y todas estas formulaciones se hicieron contra unos pensadores (Bauer, Stirner, Feuerbach, Dühring) que desde entonces han caído un poco en el olvido y que de no haber sido por Marx y los marxistas habrían caído totalmente en él.

No es tan fácil como se suele creer desprender el verdadero pensamiento de Marx (y de Engels) de la forma polémica. Esta forma y la carencia de una exposición ge-

neral han dado lugar a confusiones, a interpretaciones erróneas, a numerosas deformaciones. Este libro quiere ser una *guía del lector* que le permita abordar con mayor facilidad y utilidad las obras de Marx (y de Engels), procurándole ya una cierta idea del contenido de cada una de sus obras principales *en el marco del conjunto.*

c) El pensamiento de Marx y Engels no sólo fue un pensamiento en lucha y acción —un pensamiento que se engendró en el curso de sus luchas— sino también *un pensamiento en movimiento.*

Hasta el fin de su vida, su doctrina fue enriqueciéndose con nuevos progresos; se precisó y transformó. Después de la muerte de Marx, Engels continuó la obra común, y, sin introducir en la doctrina modificaciones incompatibles con las adquisiciones anteriores —al contrario, profundizándola—, aportó una importante contribución y unos desarrollos esenciales.

Muchos marxistas, o «aprendices marxistas», leen y citan a Marx y Engels sin preocuparse de la fecha y lugar que tiene la obra estudiada en el desarrollo y profundización de su pensamiento.

Un pensamiento en movimiento sólo puede estudiarse y comprenderse en su propio movimiento.

Este libro quiere aportar también una puntualización; quiere situar lo más exactamente posible cada una de las obras de Marx en la formación del marxismo, de modo que el lector pueda integrarla en su contexto, en el *movimiento del conjunto.*

Esta puntualización es tanto más necesaria cuanto que algunas obras importantes de Marx (y de Engels) sólo hace unos quince años que se han encontrado y publicado (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844; La ideología alemana; Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*) y su traducción al francés es muy reciente.[1]

La aportación de estas obras al marxismo es de una importancia capital. Pero, ¿permiten hablar de una «visión nueva» del marxismo, como indican los editores alemanes Landshut y Meyer en su «Introducción» (trad. francesa,

1. Edition Costes, traducción Molitor. Con anterioridad se habían publicado fragmentos de estas obras (traducidos por N. Guterman y H. Lefebvre) en la revista «Avant-Poste» y en *La Conscience mystifiée.*

Oeuvres philosophiques de Marx, t. VI, p. XIII)? Esta afirmación —que se propone transformar la comprensión del marxismo, «renovar» al Marx de la madurez, al economista de *El Capital*, mediante el Marx de las obras de juventud, el filósofo— parece muy contestable.

Más adelante intentaremos mostrar que las obras *filosóficas*, que datan de la juventud de Marx, *aclaran* con nueva luz la formación de su pensamiento y la sociología científica de *El Capital*, sin dar una «visión nueva» y sin permitir la substitución de la *ciencia* económica, histórica y «sociológica» establecida por Marx en *El Capital* por una *filosofía* marxista. Se mostrará cómo y por qué la filosofía de Marx está envuelta en la teoría de *El Capital*, porque se integró perfectamente en ella en el curso del desarrollo vivo de su pensamiento.

Hay una filosofía marxista, pero el marxismo no es una filosofía en el sentido tradicional del término. En las obras juveniles de Marx se encuentra un examen atento del pensamiento y de la actividad humanas y de todos sus problemas. Pero el marxismo no se reduce a este examen; no se reduce a una «teoría del conocimiento» o a un «humanismo» filosófico. Es inútil y falso intentar (como se ha hecho muchas veces con más o menos sinceridad y fortuna) esta nueva interpretación del marxismo; al contrario, la obra filosófica se incorpora a la ciencia y adquiere en ella su verdadero sentido. El marxismo es una sociología *científica* que comporta una historia, una teoría económica, una política científica. Es una «concepción del mundo», es decir, lo que se llama todavía una «filosofía». Pero esta filosofía no se separa de la ciencia, de la práctica, de la acción.

El *método* es el alfa y el omega, el punto de partida y el punto de llegada del marxismo.

¿Qué es un método? En el trabajo del pensamiento científico, el método desempeña el mismo papel que el instrumento en el trabajo manual. El trabajador debe aprender a servirse de su instrumento, y debe utilizarlo con agilidad, teniendo en cuenta las cosas a que se aplica. Además, un instrumento —un utillaje— siempre se puede mejorar y perfeccionar.

Para comprender el marxismo, hay que poseer algunas

nociones de su método; una vez adquiridas éstas, el lector podrá perfeccionarse en el empleo del instrumento estudiando la obra de Marx.

Los que siempre buscan objeciones (y tienen razón de buscarlas pues éstas permiten elucidar completamente los problemas) dirán sin duda: «Es un círculo vicioso. Se aprende el método estudiando la obra de Marx y para comprender la obra de Marx ya hay que comprender su método».

Se trata, en efecto, de una especie de «círculo vicioso». Pero toda actividad humana presenta dificultades, obstáculos, contradicciones que se parecen sorprendentemente a ese «círculo vicioso». Si se quiere aprender a nadar, para lanzarse al agua ya hay que saber nadar...

Si siguiéramos a aquellos que quieren eliminar estas contradicciones, estas dificultades, estos obstáculos de la actividad práctica o espiritual, nunca podríamos empezar, inventar ni hacer nada. Siempre nos demostrarían la imposibilidad de aprender a nadar: «O bien no se lanza uno al agua y no se aprende a nadar. O bien uno se lanza y se ahoga».

En la práctica, ¿qué se hace en este caso? El futuro nadador empieza por aprender los movimientos en el vacío y en seco; los ejecuta muy mal; luego, bien protegido, entra en el agua y sólo penetra en aguas profundas cuando ya ha perfeccionado algo sus movimientos. Y el círculo vicioso, la contradicción, el problema aparecen resueltos en y por la práctica.

Así es como el lector de Marx debe comprender los principios del *método*, anticipándose, por así decirlo, a su aplicación. Después, en contacto con los hechos y las obras, aplicando este conocimiento elemental, lo profundizará.

Este método se basa en algunas observaciones relativamente simples, que se fundan en el sentido común, afilado por la reflexión.

Cuando encontramos a una persona cuyos sentimientos o ideas se contradicen, exclamamos en general: «¡Qué absurdo!»

Lo mismo ocurre cuando las contradicciones se observan en un conjunto, en un pueblo por ejemplo. Más de un extranjero llegado a Francia dice y repite: «Los franceses

son extraños. Encontramos en ellos un verdadero caos de ideas contradictorias; unos quieren una cosa; los demás se oponen. Todos afirman que desean la grandeza de su país, pero las soluciones que proponen chocan entre sí... Es una situación absurda».

Vemos, pues, que, en general la contradicción pasa por ser un síntoma de *absurdidad.*

Dado que en la vida y en la realidad se observan contradicciones por todas partes, se termina por considerar que la vida y el mundo son absurdos. Hoy, cuando estas contradicciones se hacen visibles y estallan por todas partes, la teoría de la «absurdidad» se extiende y entra en la literatura, en la filosofía. Los «absurdistas» adoptan un aire de personas de inteligencia superior, que dominan la situación y que son las únicas que superan la cerrazón, el partidismo estrecho y tendencioso. En la práctica, la teoría que afirma que los hombres y las cosas son absurdos —porque son contradictorios— corresponde al desaliento, a la pasividad, a la resignación. Los «absurdistas» sólo parecen tener razón e inteligencia para comprobar su impotencia.

El método de Marx parte de una observación diametralmente opuesta.

Cuando en la naturaleza, en la sociedad o en la vida individual no ocurre nada, no hay contradicción. Y recíprocamente: cuando no hay contradicción, no ocurre nada; no surge ningún acontecimiento, no se manifiesta ninguna actividad, no aparece nada nuevo. Trátese de un estado de *estagnación,* trátese de un *equilibrio* momentáneo o incluso de un «momento» de *plenitud* (hay que tener en cuenta todos estos casos), el ser o la cosa no contradictorios están momentáneamente inmóviles. La situación contradictoria comporta dolor, dificultades, problemas, pero es una situación fecunda. El momento en que las dificultades se muestran, se agravan, estallan, es también el momento en que se forma algo nuevo.

Una vez formulada esta observación, la contradicción se encuentra por todas partes y siempre con el mismo carácter de fecundidad.

Tomemos, para explicar este punto fundamental, algunos ejemplos sencillos (que no son más que ejemplos).

La luz emitida por un cuerpo *luminoso* sólo se hace visible al encontrar un *cuerpo opaco.* El rayo de un proyector sólo se distingue en la noche cuando una ligera bruma ocupa la atmósfera; si encuentra una nube o, mejor aún, un cuerpo material, lo ilumina; y la potencia del manantial luminoso se comprueba en el punto donde se encuentran el haz luminoso y el cuerpo opaco. Del mismo modo, la emisión «luminosa» venida del Sol se hace «visible» y se difunde por todas partes al entrar en contacto con la atmósfera terrestre; la emisión «ilumina» los objetos materiales al entrar en contacto con ellos.

Intentemos que nuestros músculos o un motor hagan un esfuerzo sin encontrar resistencia alguna, sin chocar con ningún obstáculo: no podremos. El motor en el vacío se acelerará; los músculos no podrán producir su esfuerzo. Una fuerza sólo puede actuar si encuentra otra fuerza que le resista.

Examinemos la orilla del mar o de un río. La acción del agua roe el continente o el margen del río. La tierra resiste, rechaza —más o menos— las olas y las corrientes. Y la forma de la orilla resulta de su acción recíproca.

Consideremos ahora un trabajo humano fácilmente observable, por ejemplo el del ceramista. El barro gira sobre el torno; la mano del ceramista penetra en su masa, y el nuevo objeto surge del encuentro entre la masa y la mano.

Examinemos del mismo modo los sentimientos humanos. Alguien —un hombre o una mujer— puede encontrarse en un estado apacible, tranquilo, un estado que corresponde a la ausencia de toda pasión o a la plenitud feliz de una pasión. No existe, pues, contradicción o existe, en todo caso, en forma virtual o superada y dominada. Pero el período en que *aparece* la pasión —el amor, por ejemplo— y el período en que esta pasión *desaparece* son períodos de turbación, de diferencias reales y sentidas, de diferencias que se agravan, de antagonismos y paroxismos, es decir, de contradicciones. En estos períodos, nada más frecuente que una mezcla de amor y odio, de inquietud y de deseo. Sólo esta turbación y esta mezcla hacen interesantes a los seres humanos para el observador. Los novelistas, los autores teatrales, sólo toman como persona-

jes de sus novelas o de sus dramas a estos seres, en esos momentos. Y los personajes más interesantes y más trágicos son precisamente aquellos en que la contradicción es llevada a su punto más alto. Son los «conflictos» trágicos; el Cid de Corneille o la Hermione de Racine (en *Andromaque*) son los ejemplos más célebres.

Veamos ahora un caso en que el ejemplo tiene un carácter más general. La vida y la muerte (o, como dicen los filósofos, el ser y la nada) se oponen, están en lucha incesante. Constantemente, en todas partes, la vida lucha contra la muerte y la muerte destruye a los seres vivos. Es evidente que la muerte es inconcebible sin los seres vivos que suprime. Pero ya no es tan evidente que la vida no pueda existir sin la muerte. Y, sin embargo, ¿no es cierto que vivir es nacer, crecer, desarrollarse? Ahora bien, un ser vivo no puede crecer sin cambiar, sin transformarse, sin dejar de ser constantemente lo que era. Para hacerse hombre hay que dejar y perder la infancia. Todo lo que se inmoviliza degenera y retrocede. Después del nacimiento, después de la madurez —punto culminante de la vida— viene la decadencia. Avanzar en la vida es aproximarse necesariamente a la muerte, porque es envejecer. Todo ser vivo lucha, pues, contra la muerte, porque lleva su muerte en sí mismo. Y así vive, cambia, produce algo nuevo o saca algo nuevo de sí mismo. Para que el grano de trigo produzca un nuevo tallo tiene que perecer en la tierra...

No son más que unos ejemplos, unas ilustraciones, pero suficientemente demostrativos.

«Contradicción» no significa «absurdidad» sino movimiento o, como dicen los filósofos, «devenir». Decir que sólo el devenir puede ser fecundo es repetirse. Por tanto, contradicción significa también «fecundidad» (¿la producción de nuevos seres en la vida biológica no resulta, precisamente, de la relación entre los elementos machos y hembras?).

Es posible que esta *ley del devenir* no guste. Uno puede soñar en otro mundo en el que aquélla no sería la ley de todas las cosas o el doloroso principio de toda creación También se puede desviar la mirada. Nada más sencillo. Uno se contenta con proclamar la absurdidad del mundo. O bien los aspectos o elementos de la realidad se toman

separadamente y se deja de verlos en sus relaciones, en sus contradicciones (muchas personas que pasan por ser cultas e instruidas caen en este error de método). Pero desviar la mirada de la realidad o deformar ésta no es el camino que lleva al conocimiento.

Por ejemplo, yo puedo considerar separadamente el mar y el continente, el valle y el río. Pero entonces olvido que cada uno de estos elementos es gracias al otro. Puedo olvidar que los ríos han abierto los valles; entonces me extasiaré y exclamaré: «¡Qué grande y magnífica es la Providencia! ¡Qué armonioso es el mundo! ¡Dios ha preparado los valles para que los ríos puedan desplegar majestuosamente su curso!» Al omitir las relaciones reales de las cosas, las sustituiré por explicaciones imaginarias que suponen, todas ellas, el error inicial: considerar separadamente los aspectos o elementos de un todo, prescindir de las contradicciones que operan en este todo y que determinan su movimiento.

El método marxista propone al pensamiento humano la tarea más difícil, ante la cual siempre había fracasado anteriormente: comprender el movimiento de las cosas, es decir, comprender las cosas en movimiento, comprender las relaciones de las realidades, evitando la ruptura y la deformación de estas relaciones, es decir, comprendiendo estas relaciones en sus *contradicciones*.

Lejos de eliminar la contradicción rechazándola desdeñosamente hacia el absurdo, hay que situarla en un *primer plano* en la investigación y el pensamiento. El mundo, la historia —esta mezcla de contradicciones— dejan de aparecer entonces como un caos de absurdidades. Y nuestro mundo moderno, nuestra situación actual se comprenden en su carácter y sentido profundo: el alumbramiento doloroso de la nueva sociedad y del nuevo hombre.

Este es el progreso decisivo, el paso adelante dado por el marxismo hacia una *Razón* más profunda, una Razón que comprenda lo que hasta ahora rechazaba hacia lo absurdo.

Este método se llama *dialéctico*, de la palabra griega que dio origen también a la palabra «diálogo». Los griegos ya daban este nombre a la confrontación, en el curso de una discusión, de tesis e ideas contradictorias. La palabra

ha cambiado algo de sentido, porque se trata de descubrir las contradicciones en la realidad, a través de una investigación precisa, y no de confrontar simples ideas en un «diálogo» verbal. Sin embargo, en la utilización moderna de la palabra «dialéctica» subsiste lo esencial del sentido primitivo, lo cual legitima su utilización.

Este primer esbozo del método permitirá abordar el estudio de las obras de Marx, estudio que, a su vez, permitirá precisar y profundizar la idea de la dialéctica. En el curso de esta profundización, el lector comprobará y verificará que se trata realmente de un método *científico*, indisolublemente ligado a unas adquisiciones decisivas en el dominio de la ciencia *sociológica* y también en el de las ciencias de la naturaleza.

El lector comprobará que este método no se limita a aportar un «punto de vista» nuevo, una «perspectiva» original, sino que se impone *necesariamente* a todo el que quiere comprender la realidad.

La profundización del método permitirá también verificar su carácter *universal*. Al aplicarlo primero al análisis de la sociedad moderna, al verificarlo con este análisis, al extenderlo luego a la historia, a todas las estructuras sociales y a las ciencias de la naturaleza, el método dialéctico muestra que es capaz de ir más lejos: se aplica al pensamiento, al arte, al hombre, a la vida entera. Aporta una *nueva conciencia* de la vida y del mundo, una lucidez renovada que abarca verdaderamente lo real, el conjunto de lo real, comprendiendo tanto la vida cotidiana como la vida estética o moral.

Al ser profundizado y verificado por cada aplicación, pero distinguiéndose de cada aplicación particular —como debe de hacerlo un método racional y universal— el método dialéctico aparecerá en toda su verdad. Es un método que *refleja* objetivamente lo esencial en todo devenir.

El método dialéctico no aporta un «sistema» o una nueva «doctrina», ni tampoco un simple «punto de vista». Permite adquirir nuevas verdades y orientar el pensamiento en la acción e incluso en la vida práctica.

Esta verdad del método sólo aparecerá claramente al final del estudio, desprendida en sus conclusiones, pero demostrada por el conjunto y por el desarrollo global.

PRIMERA PARTE

La vida y la obra de Marx, desde el principio hasta el "Manifiesto"

Capítulo I

PLAN DE ESTE ESTUDIO

La obra y el pensamiento de Marx no se pueden separar de su acción, de sus luchas, de las polémicas que sostuvo contra los «ideólogos» de su tiempo.

Esta acción, estas luchas, estas polémicas no pueden comprenderse, a su vez, al margen de los acontecimientos en que Marx intervino y de las condiciones históricas en que vivió.

Para seguir el desarrollo de su pensamiento, para encontrar su movimiento, en una palabra, para comprender la *formación del marxismo* se impone un procedimiento de exposición: referir brevemente la vida de Marx, mostrar cómo apareció cada obra en su lugar y en su tiempo, para responder a unos problemas precisos; situar cada obra en el conjunto.

No hay que creer que el «marxismo» surgió completo y redondo del pensamiento de un individuo genial llamado Karl Marx o de las circunstancias económicas y políticas del siglo XIX.

El análisis y la historia encuentran en la vida y en la obra de Marx las «influencias», como se dice, más complejas y múltiples. ¿El marxismo? Es una confluencia de ideas y de corrientes. Los historiadores que estudian —con razón— los antecedentes y orígenes de las grandes doctrinas han dedicado ya compactos volúmenes a estas «influencias». Nosotros resumiremos aquí sus trabajos, pero antes plantearemos una cuestión previa.

El hecho innegable de que Marx conoció y, en cierto

sentido, aceptó diversas ideas y doctrinas de su época puede interpretarse en dos sentidos distintos.

Algunos historiadores (los adversarios del marxismo y también ciertos pseudomarxistas) dicen encontrar en estos antecedentes ideológicos una explicación del marxismo que reduce o suprime su originalidad. Marx conoció la filosofía alemana de su tiempo y fue discípulo y continuador de Hegel (hegeliano «de izquierda»); conoció las obras del materialista Ludwig Feuerbach, «sufrió la influencia» de los socialistas franceses Saint-Simon, Fourier, Proudhon, y de socialistas ingleses: Owen. Finalmente, conoció las obras de los economistas ingleses, Petty, Smith, Ricardo. De esta suma de influencias surgió una doctrina que sólo era nueva en apariencia, la resultante casi mecánica de estos antecedentes.

Así, por ejemplo, Andler, en su *Commentaire historique au «Manifeste communiste»*, se dedicó a reducir, mediante el estudio de sus «orígenes», la originalidad del marxismo, llegando incluso a calificarlo de banal (cf. p. 71). En el curso de su obra, por lo demás, acumuló los errores de interpretación y las apreciaciones falsas, acusando, por ejemplo, de «composición verbalista e inorgánica» a una de las obras esenciales de Marx, *Misère de la philosophie* (cf. p. 35). Y esto a pesar de que Andler se decía «socialista» y se consideraba «objetivo».

Otros historiadores le siguieron o le acompañaron por esta vía. Así, por ejemplo, Bréhier en su gran *Histoire de la philosophie* y Brunschvicg en su libro *La conscience occidentale* hablan muy poco de Marx y quieren ver en él un polemista, un pensador «más vigoroso que original».

La verdad difiere totalmente de esta interpretación tendenciosa y parcial con apariencia de «objetividad» histórica. Es muy notable, por cierto, que en el curso de su vida y de sus trabajos, Marx conociese y comprendiese las *principales corrientes ideológicas de su época*. Sin él y sin Engels, estas grandes corrientes, surgidas en diversos países y en condiciones diferentes, habrían permanecido alejadas entre sí, separadas. No se habrían fecundado mutuamente. Se habrían replegado sobre sí mismas y habrían perecido cada una por su lado, que es lo que les ha ocurrido, precisamente, fuera del marxismo. La tempestuosa vida de

Marx, revolucionario perseguido, expulsado de su patria, condenado al exilio, le permitió confrontar todas las ideas de una época de profunda fermentación teórica, social y política. Por ello pudo comprender y fundir en un solo cuerpo de doctrina el materialismo francés del siglo XVIII, la tradición francesa de pensamiento racional, el socialismo francés del siglo XIX, con la filosofía alemana en su apogeo (el hegelianismo) y la economía política inglesa «clásica». Marx continuó estas investigaciones doctrinales, expresiones teóricas de las naciones más avanzadas y de la cultura más audaz de la época. El marxismo no es una corriente de ideas exterior a la cultura «moderna». Sin embargo, cuando se le examina de modo verdaderamente «objetivo», se ve que es muy distinto de un *eclecticismo*, de una suma o de un cruce de *ideologías*. Cada una de las doctrinas acogidas por Marx fue sometida por él a una severa crítica en función de su experiencia y de sus meditaciones. Estas polémicas le permitieron elaborar —y exponer— su propio pensamiento. Las doctrinas de sus predecesores sólo se integraron en el marxismo después de una transformación y «superación». Y el resultado, la «síntesis», la unidad, difiere profundamente de sus «elementos». Es una teoría nueva, un salto adelante en el conocimiento, una revolución.

Los intentos de los adversarios del marxismo de reducir su originalidad se vuelven, pues, contra ellos. Más adelante veremos que el marxismo no se parece en nada a una doctrina estrecha y cerrada, al dogma de una secta, surgido al margen del desarrollo de la civilización. Al contrario: veremos que Marx, en el curso de su vida, reflexionando sobre los hechos, las experiencias, los acontecimientos y las luchas de su época, supo responder a las preguntas que ya se hacían los pensadores más lúcidos de entonces. Veremos que el marxismo apareció al principio como una doctrina al lado de muchas otras que también se proponían a la aprobación de los hombres, pero se consolidó, se enriqueció y se extendió hasta dominar, con mucho, a las demás doctrinas, hasta convertirse en una de las grandes fuerzas (teórica y práctica, científica y moral) del mundo moderno.

Capítulo II

LA INFANCIA DE KARL MARX

Renania, y en particular la ciudad de Tréveris, habían acogido con alegría la Revolución, la llegada de las tropas francesas e incluso la incorporación a Francia. Los habitantes de Tréveris, al igual que los de Maguncia, plantaron un árbol de la Libertad y fundaron un club de los Jacobinos que tuvo gran éxito. La Revolución aportaba a los campesinos renanos la supresión de las cargas feudales; liberaba la burguesía y le daba la organización administrativa y las leyes que necesitaba para desarrollarse. Ponía término al dominio absoluto de los «Electores» feudales y eclesiásticos, uno de los cuales, el obispo de Tréveris, había sido hasta entonces señor de la ciudad y de su territorio. La ciudad se convirtió en prefectura del departamento del Roer y fue francesa durante veinte años, unos años que dejaron huellas profundas en las costumbres y en el recuerdo de los habitantes. El régimen de libertad económica, la supresión de los reglamentos corporativos, la abolición de las aduanas entre las fronteras de los pequeños Estados feudales, que se remontaban a la Edad Media y, finalmente, el mercado que se abría en Francia y la protección contra la concurrencia inglesa dieron un fuerte impulso a la industria.

Pero aquella primera llama revolucionaria se apagó pronto. Los aplastantes impuestos —el impuesto de sangre, sobre todo, porque los hijos de los campesinos y de los burgueses renanos combatían en los ejércitos de Napoleón— alejaron al país de Tréveris de Francia.

El Congreso de Viena, en 1815, atribuyó Renania a Pru-

sia. Los prusianos impusieron su dominación con prudencia. El código Napoleón siguió vigente en la provincia. La enseñanza mantuvo durante mucho tiempo una libertad y una independencia que nunca había conocido en el resto de Alemania: hasta 1835, el liceo de Tréveris fue un foco de liberalismo, un centro de influencia francesa; su director, Wyttenbach, se decía discípulo de Jean-Jacques Rousseau.

Sin embargo, la reacción política se hizo sentir cada vez más en Renania, sobre todo después de 1817 y de la célebre fiesta de Wartburg, donde los estudiantes aclamaron y reclamaron la libertad.

En Tréveris, una de las primeras víctimas de esta reacción fue un abogado de origen judío, Hirschel Marx. De judío, Hirschel Marx no tenía más que su ascendencia. Sus amigos lo describieron como un «verdadero francés del siglo XVIII que se sabía de memoria a Voltaire» y que «como Newton, Locke y Leibniz» profesaba una vaga creencia en un Dios lejano. Le fue fácil, pues, convertirse al protestantismo, no por convicción sino para ponerse en regla con las autoridades prusianas, que le perseguían por su liberalismo.

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818; era el tercero de nueve hijos.

Creció en un medio liberal y culto y en el liceo de Tréveris hizo unos estudios que no fueron en nada especialmente brillantes, excepto en un punto: en 1834, circularon por el liceo unos notables folletos políticos, de espíritu liberal y democrático. Seguramente, el joven Karl Marx no era ajeno a su redacción.

Después de 1830 hubo en Renania un renacer de la opinión democrática y francófila. La situación económica de la provincia se había agravado; la miseria de los viticultores de la Mosela, la regresión del comercio y del artesanado, la constitución de la *Zollverein* (sistema aduanero de Prusia) y la instauración de un régimen burocrático ridículamente puntilloso y opresivo, dieron un gran impulso a este movimiento. El centro del mismo era un club de Tréveris, la «Sociedad Literaria del Casino». En 1834 se cantó en él «La Marsellesa» en francés. La policía prusiana intervino y el padre de Karl Marx fue incluido —al igual

que su director Wyttenbach— en las listas de los «elementos subversivos».

Con las ideas liberales y democráticas llegadas de Francia se propagaban también las de los primeros socialistas, los saint-simonianos. En 1835 se publicó en Tréveris un vigoroso folleto de Ludwig Grall, que declaraba: «*Las clases privilegiadas y las clases trabajadoras, profundamente separadas por intereses diametralmente opuestos, se enfrentan entre sí...*»

Es imposible que el joven Marx, alumno del liceo de Tréveris hasta 1835, no tuviese conocimiento de este escrito. Sólo por este hecho, podemos considerar a Saint-Simon una de las «fuentes» del marxismo, más que a los restantes socialistas utópicos franceses.

Es, pues, fácil de comprender que Marx dijese siempre que él no había «inventado» la lucha de clases, y que afirmase constantemente que había recibido esta noción de los teóricos e historiadores *franceses*.

Capítulo III

MARX Y EL JUDAÍSMO

Sabido es que los hitlerianos sacaron mucho partido del origen «étnico» de Karl Marx en sus ataques contra el «judeo-marxismo».

Es conveniente, pues, definir cuál fue la actitud de Marx frente al judaísmo.

Uno de sus primeros artículos estuvo dedicado a «la cuestión judía». Este escrito, que marca una etapa importante de su pensamiento, juzga con tanta severidad al judaísmo —como religión e ideología— que difícilmente se puede ver en él una apología de la tradición judía. Su tesis es la siguiente: los judíos quieren, con razón, emanciparse; llegar a ser ciudadanos y hombres como los demás, hacerse reconocer y aceptar como tales. Desgraciadamente, el judaísmo no es simplemente una religión, una «ideología». Esta religión tiene un fundamento económico y social. Es la religión de un grupo o de una casta —resto de una nacionalidad dispersa— que se dedicó al comercio. El antisemitismo no es, pues, un simple hecho «ideológico», sino que también tiene un fundamento económico y social; es un fenómeno de concurrencia. La concurrencia entre los no judíos y los judíos se traduce sórdidamente en una ideología; es una querella de tenderos. Por consiguiente, ni la emancipación religiosa, ni la emancipación política en la democracia burguesa liberal pueden resolver la cuestión judía. Sólo puede resolverla una doble transformación. Por un lado, es preciso que toda la sociedad se libere del poder del dinero; pero, por otro lado, es necesario que los judíos dejen de querer el dinero y de buscar a

través de éste un poderío y una libertad que tarde o temprano se vuelven contra ellos mismos. En otras palabras: si quieren *«asimilarse»* y *«emanciparse»* de verdad no se deben proponer asimilarse a la burguesía ni encontrar la libertad a través del Estado y dentro del Estado político de la burguesía, ni siquiera de la burguesía liberal. Deben asimilarse al pueblo trabajador y a la sociedad que creará el pueblo. Si no marchan en este sentido, equivocan el camino y contribuyen a mantener las condiciones de su desventura.

«No busquemos el secreto del judío en su religión sino más bien el secreto de esta religión en el judío. ¿Cuál es la base temporal del judaísmo? La satisfacción de las necesidades temporales y el egoísmo. ¿Cuál es el culto temporal del judío? El tráfico. ¿Cuál es su Dios temporal? El dinero. Al emanciparse del tráfico y del dinero, al emanciparse del judaísmo real y práctico, nuestra época se emanciparía a sí misma...»

Para quien sepa entenderlo, este texto habla el rudo lenguaje de la franqueza y de la libertad crítica. No es ni antisemita ni filosemita. Marx determina *objetivamente* —en el sentido más profundo de la palabra— las condiciones del fin del judaísmo. Esta libre actitud crítica demuestra que no se puede explicar la obra de Marx por el judaísmo, y que la expresión «judeomarxismo», adoptada por toda la reacción política y, especialmente, por los hitlerianos, no es más que una vulgar calumnia. Marx se formó más contra el judaísmo que de acuerdo con él. Los hitlerianos se ridiculizaron tanto al «explicar» la obra de Marx por el judaísmo como al «explicar» la física de Einstein por su raza y al oponer la «ciencia aria» a la «ciencia judía».

Capítulo IV

MARX ESTUDIANTE. SU MATRIMONIO

A finales de 1835, el joven Karl Marx se trasladó a la Universidad de Bonn para estudiar derecho.

Entró en los círculos liberales, estrechamente vigilados por la policía. Los miembros del «Club de los Poetas», del que formó parte Karl Marx (pues escribía poemas y tenía la intención de dedicarse a la literatura) se reclutaban entre los hijos de la burguesía liberal. En la primavera de 1836, estalló un violento conflicto entre estos clubs independientes y el *Korps Borussia*, una organización aristocrática y reaccionaria.

Karl Marx se batió en duelo con un miembro del *Korps* y recibió un corte debajo del ojo izquierdo.

Los que pretenden que el pensamiento marxista no tiene en cuenta la individualidad harían bien en leer las cartas que *veinte años más tarde* envió Marx a Lassalle sobre la cuestión del duelo. El honor de tipo feudal y el principio del duelo —escribía Marx— no tienen base alguna. Pero dada la estrechez de la vida en las condiciones burguesas, puede ocurrir que la individualidad sólo se pueda manifestar a través de formas anticuadas.

Marx nunca se pronuncia, nunca juzga un acontecimiento sin examinar la situación y sin analizar las múltiples relaciones que esta situación implica; es un método que tanto se aplica a los actos y a los hombres como a los hechos históricos.

En 1836, Karl Marx —tenía entonces dieciocho años— se prometió secretamente con Jenny von Westphalen.

Por parte de su madre, Jenny descendía de los condes

de Argyll, nombre que se encuentra a menudo en la historia de Escocia. Su abuelo paterno, inspirador y consejero del duque de Brunswick, había demostrado poseer un verdadero genio militar.

La familia Von Westphalen pertenecía, pues, a una «clase» social diferente a la de Karl Marx. Sin embargo, Ludwig von Westphalen, el padre de Jenny, no compartía los prejuicios aristocráticos. Su cultura era inmensa (para conquistarlo, Marx le dedicó su tesis doctoral llamándole «amigo paternal»). Había sido subprefecto francés en el departamento del Elba, pero en 1813 se había unido a la causa de Prusia, sin abandonar completamente el liberalismo. Pese a la oposición del resto de su familia, Ludwig von Westphalen consintió, en 1837, al matrimonio de su hija Jenny con el joven Marx.

Jenny tenía cuatro años más que su prometido. Reinaba en Tréveris por su belleza. Muchos años más tarde, los círculos mundanos de Tréveris todavía se acordaban de «la princesa encantada» y de «la reina de los bailes», tal como la llamaban. La aristocracia renana no podía comprender que la bella, rica y noble hija de un consejero del gobierno se enamorase de un estudiante pobre, de porvenir incierto, físicamente poco atractivo... y de familia judía.

El padre de Marx le escribió, a propósito de su noviazgo:

«Jenny hace por ti un sacrificio inapreciable; muestra una abnegación que sólo la fría razón puede valorar debidamente. Nunca debes olvidarlo.»

Ludwig von Westphalen y Hirschel Marx murieron antes del matrimonio. La oposición de la familia Von Westphalen se hizo entonces categórica. Un hermanastro de Jenny, Ferdinand, convertido en jefe de la reacción clerical de Renania, iniciaba una brillante carrera política que iba a llevarle hasta el ministerio del Interior en Berlín. ¿Qué pensaba de los amores y proyectos de su hermana? No es difícil adivinarlo...

Nada falta en la «novela» de Jenny y Karl; todo contribuye a darle el más emotivo, el más «novelesco» y el más «romántico» de los caracteres. En 1842, a los veinticuatro

años, Karl Marx empezó su vida de revolucionario. Después de desaparecer su padre, se querelló con su madre (que murió mucho más tarde, después de haber pronunciado una frase digna de perdurar como ilustración de lo que son los malentendidos en las familias burguesas: *«Karl habría hecho mejor en acumular un buen capital, en vez de escribir libros sobre el capital...»*) Se encontraba, pues, virtualmente proscrito, sin familia, sin profesión determinada. ¡Cuántas muchachas, en aquellas condiciones, habrían roto el noviazgo!

Pese a la violenta oposición de su familia, pese al porvenir (o a la falta de porvenir, en lenguaje burgués) que le ofrecía su prometido, Jenny conservó su amor y fue fiel a la promesa. El matrimonio de Karl Marx y Jenny von Westphalen se celebró el 23 de junio de 1843 en Kreuznach.

El amor y la ternura impregnaron no sólo la época de su «novela» y de su noviazgo, sino toda su vida.

Por una suerte única en la historia, Marx había encontrado en una amiga de la infancia la compañera que necesitaba. Jenny Marx supo acompañar y sostener a su marido en todas sus luchas; nunca decayó su confianza en él. En el curso de las pruebas más duras, le rodeó de afecto, fue la confidente de sus pensamientos, le ayudó en sus investigaciones y compartió sin quejas su vida.

En los Archivos Secretos del Estado prusiano en Berlín, se ha encontrado un documento muy curioso: el informe de un confidente de la policía que en 1853 consiguió entrar en el círculo de amistades de Marx, en Londres. El informe describe la vida familiar de Marx y de su mujer:

«Marx es de talla mediana; tiene 34 años; sus cabellos empiezan a blanquear; es de fuerte contextura. Luce una espesa barba; sus grandes ojos, penetrantes y brillantes, tienen algo de demoníaco; se tiene en seguida la sensación de estar ante un hombre lleno de genio y energía. Su superioridad intelectual ejerce entre los que le rodean un poder irresistible... Es un hombre de costumbres totalmente irregulares... No tiene nunca una hora fija para levantarse e irse a la cama; con frecuencia pasa noches enteras

sin dormir y a mediodía se tiende sobre un diván y duerme hasta la noche, sin preocuparse de las personas que entran y salen de su casa como de un molino. Su esposa, hermana del ministro de Prusia, es una mujer culta y agradable que se ha acostumbrado a la miseria y se ha adaptado a la vida bohemia. Ha tenido dos hijas y un hijo, todos muy hermosos... Cuando se entra en casa de Marx se encuentra una nube de humo tan espesa que uno tiene que avanzar a tientas, como en una caverna... Nada de esto molesta a Marx y a su esposa; te reciben con amabilidad, te ofrecen una pipa, tabaco, un refresco. Su conversación, inteligente y agradable, acaba por compensar los defectos domésticos, por hacer soportable la falta de comodidades... Éste es el cuadro fidedigno de la vida familiar del jefe comunista Marx...»

Todos los documentos (cartas a Weydemeyer, a Engels, recuerdos de Liebknecht, de Lafargue, etcétera) confirman este cuadro y nos muestran —en lo que el confidente prusiano llamaba la «vida bohemia» de Marx— una completa libertad de maneras y pensamientos, una ternura constante, una alegría y una cordialidad, una salud moral y un equilibrio que resistieron a todos los golpes del destino.

No es inútil subrayar desde ahora este lado *humano* de Marx.

En las *Hojas dispersas* que publicó en 1895, su hija Eleanor cuenta que cada miembro de la familia tenía un apodo pintoresco. Su mujer llamaba a Karl Marx «el Moro», a causa de su tez morena. Sus hijos le llamaban «Diablo» u «Old Nick». Eleanor cuenta que «el Moro» era un caballo maravilloso:

«...Mi hermano y mis hermanas lo uncían a menudo a un sillón, y se sentaban en él. Escribió algunos capítulos del "18 Brumario" haciendo de caballo de sus tres hijos, que lo fustigaban con un látigo...»

Pese a la miseria y a las persecuciones, la familia mantuvo siempre un tono cordial y alegre. Cantaban canciones negras, bailaban, hacían excursiones al campo, se paseaban montados en asnos. Marx y su mujer, que tenían

una cultura y una memoria prodigiosas, podían recitar cantos enteros de la *Divina Comedia* o escenas de Shakespeare (recuerdos de Liebknecht). La familia Marx rendía un verdadero culto a Shakespeare. En uno de los manuscritos de 1844, la crítica del dinero empieza con una larga cita de Shakespeare:

«¡Oro! ¡Oro precioso, brillante! Tú haces blanco lo negro, hermoso lo feo, justo lo injusto, noble lo ruín, joven lo viejo, valiente lo cobarde... Este esclavo amarillo anuda y rompe los votos, bendice al maldito, hace adorar la lepra pálida, confiere a los bandidos títulos, honores y consideraciones haciéndoles sentar en el banco de los senadores; por él la viuda desolada se desposa de nuevo... ¡Maldito metal!...» (*Timón de Atenas.*)

El pensador que esbozó la figura del *hombre total*, y que propuso esta idea a los esfuerzos del hombre hacia la libre realización de sí mismo, conoció personalmente la plenitud de la vida.

Poseyó el amor, alcanzó el conocimiento y mostró su valor en la acción. Además, conoció la amistad perfecta, la de Friedrich Engels, realizando en esta amistad un sueño antiguo: dos hombres geniales se encontraron unidos por su genio y su pensamiento.

Capítulo V

MARX Y LA FILOSOFÍA

Volvamos a tomar el hilo, en 1837, de la biografía intelectual de Karl Marx.

En dicho año se matricula en la Facultad de Derecho de Berlín y sigue el curso de antropología de Steffens, el curso de derecho penal del profesor Gans —hegeliano liberal y algo saint-simoniano— y, finalmente, el curso del célebre fundador de la Escuela Histórica del Derecho, el reaccionario adversario del hegelianismo (cuyo lado revolucionario había presentido) Karl von Savigny.

En Berlín, Marx encontró la opresión y la tiranía política sin oposición y casi sin velos.

Era la época en que un censor oficial (con el que Marx chocó más tarde como director de la «Rheinische Zeitung») prohibía una traducción de *La Divina Comedia* de Dante con este comentario: «*No se deben hacer comedias sobre las cosas divinas*».

En Berlín, el estudiante de diecinueve años abandonó súbitamente la poesía y el estudio especializado del derecho: acababa de descubrir la *filosofía*. Intentando poner un poco de orden en sus ideas jurídicas escribió a su padre que «*...sin un sistema filosófico, no se puede comprender nada*».

Este tipo de correspondencia y, sobre todo, la carta que escribió a su padre el 10 de noviembre de 1837 (*Werke, Gesamtausgabe*, I, pp. 213-221), da interesantes precisiones sobre esta primera crisis intelectual.

«La poesía no podía ni tenía que ser más que un acompañamiento. Tenía que estudiar derecho, pero me atraía sobre todo la filosofía...»

Poco tiempo antes, y pese a una secreta resistencia, se sintió «idealista» (filosóficamente hablando). Se lanzó al mar de los sistemas filosóficos *«con la firme intención de encontrar una naturaleza espiritual tan necesaria, concreta y sólidamente fundamentada como la física... y de buscar la idea en la realidad»*. Al principio no le gustó la *«grotesca y áspera melodía»* del idealismo hegeliano. Pero al escribir un diálogo titulado *«En el punto de partida necesario de la filosofía»* sintió que su obra, su hijo, *«lo había puesto, como una sirena pérfida, en manos del enemigo»*.

Esta crisis intelectual, este paso del realismo jurídico al idealismo de Hegel le hizo enfermar. Durante su enfermedad, siguió leyendo a Hegel.

A finales de 1837, Marx era *hegeliano* —pero no sin reticencias, sin reservas, sin problemas propios—, sin dejar de sentir *«como un obstáculo la oposición entre lo ideal y lo real»* y sin renunciar a buscar *«la idea en la realidad»*.

¿En qué consistía, pues, este idealismo hegeliano?

a) La filosofía liberal y optimista del siglo XVIII, fundada en la hipótesis de una *armonía* entre el individuo y la sociedad (entre el interés privado y el interés general), entre los sentimientos y la Razón, etcétera, fue substituido, hacia fines de siglo y comienzos del XIX —con Kant y sus continuadores, Hegel principalmente— por una teoría muy diferente.

Desde el punto de vista histórico, esta nueva filosofía no se puede separar de la época revolucionaria. Los filósofos asistieron a las conmociones del período. Los alemanes, en particular, vieron desaparecer la vieja Alemania patriarcal y medieval, sentimental, soñadora, poética y musical; pero limitada, estrechamente compartimentada en pequeños estados feudales. El naciente capitalismo y la burguesía resquebrajaban por todas partes a los cuadros antiguos. Francia había hecho su revolución; Alemania aspiraba confusamente a la suya, que le habría aportado a la

vez la unidad nacional y la libertad política. Los filósofos fueron los portavoces de estas aspiraciones, y la filosofía alemana revela los objetivos —pero también la impotencia práctica y política— de la burguesía liberal y democrática del país.

Los filósofos empezaron por descubrir el *progreso*. En la vida moral, en el conocimiento, en la vida social, el espíritu humano se manifiesta mediante un movimiento. Hay una *historia* y no la repetición pura y simple del pasado, el estancamiento indefinido.

Pero este progreso no se realiza apaciblemente, siguiendo las leyes de una armonía preestablecida. Se realiza a través de múltiples *contradicciones*. Hegel sustituyó el optimismo facilón del siglo XVIII por una filosofía que estudia, ante todo, las contradicciones de la vida, del pensamiento, de la sociedad, para encontrar el *movimiento* —el devenir, el progreso— que se opera a través de ellas.

Es esto lo que se llama la *dialéctica hegeliana*.

b) ¿En qué consiste el *idealismo* hegeliano?

Hegel coloca en la cumbre de su doctrina filosófica la *Idea* absoluta. La Idea hegeliana es un Dios laico. Es una especie de espíritu puro que no sólo existe antes que el mundo, antes que el espíritu humano, sino que los ha creado a los dos. El filósofo privó a su Dios de la mayoría de los atributos del Dios tradicional de los teólogos. Le privó de sus cóleras y sus bondades, le privó de voluntad. ¿Qué le dejó? El *conocimiento*, en el sentido que tiene esta palabra en el pensamiento científico. La idea es la *Ciencia* absoluta, el conocimiento perfecto. Cierto que los teólogos decían que *«Dios lo sabe todo»*, que es *«omnisciente»*, pero le atribuían también todo tipo de facultades comparables a las nuestras: la de engendrar como un padre, la de encolerizarse y castigar o recompensar, etcétera. La Idea no es más que una ciencia «pura».

Pero, ¿cómo puede existir la Ciencia antes que los hombres, antes que los pensamientos de estos hombres que buscan y alcanzan el conocimiento, antes que las cosas y los objetos que conoce la Ciencia?

Aquí es donde hay que comprender las *paradojas* del idealismo.

La Idea, dice Hegel, existe antes que nosotros, antes que

la historia del pensamiento y de la civilización, antes que el mundo. Pero es *inconsciente*. Sólo puede tomar conciencia de sí a través de las *contradicciones*: chocando contra obstáculos, entre conflictos. ¿Qué hace, pues? Crea el mundo. La naturaleza, el mundo, el hombre y su historia son «algo distinto» a la Idea pura y están incluso en contradicción con ella. La Materia se opone al Espíritu. Pero, precisamente *a través de esta contradicción —a través de todas las contradicciones* de la naturaleza, del hombre, de la historia— la Idea toma conciencia de sí misma. Se manifiesta en los pensamientos humanos y, sobre todo, en el conocimiento, en la ciencia humana. El motor de la historia, de la vida social, de la vida moral y política, de la búsqueda de la verdad es, pues, para Hegel, esta famosa Idea. El devenir y todas sus contradicciones se explican por la Idea. El mundo y la naturaleza son el resultado de una *exteriorización*, de una *alienación* de la Idea que, acto seguido, se reconquista, vuelve a encontrarse, regresa a sí misma habiendo adquirido, finalmente, conciencia de sí...

Desde el primer momento, esta tesis parece singularmente paradójica. Y lo es. Es muy probable que todos los estudiantes se sientan algo sorprendidos y molestos al examinarla. Así le ocurrió exactamente al joven Marx. El idealismo hegeliano da la impresión de que resbala, de que todo se invierte. ¿Cómo puede ser inconsciente una Idea? ¿Cómo puede existir la Ciencia absoluta antes que los espíritus humanos que hacen la ciencia? ¿Cómo puede una Idea inmaterial crear la materia y la naturaleza? ¿No es absurdo y contradictorio prestar a una «Idea» inconsciente el cálculo profundo que parece exigir la conciencia: crear el mundo para tomar conciencia de sí?

Se tiene la impresión de que esta teoría de la Idea pura —este idealismo— se aleja demasiado del sentido común, de la práctica de la vida real, para que podamos admitirla. También se tiene la impresión de que esta teoría de la contradicción es a su vez contradictoria.

Más adelante veremos que esta impresión es justa y que Marx superó el idealismo reflexionando sobre ella.

Ahora bien, conviene señalar que la «paradoja» hegeliana no es más extraña ni inadmisible que la «paradoja» de la teología tradicional. También la teología supone que un espíritu puro, una existencia puramente inmaterial —Dios— ha creado la materia. Y no puede decirse que la teoría adquiera más claridad por el hecho de atribuir a este espíritu unas pasiones que son las de los seres de carne y hueso —cólera, belleza, deseo de gloria o de venganza, placer en hacerse adorar, etcétera—. Se dirige a la imaginación. El Dios que envía ángeles o hace brillar el arco iris no carece de poesía. Pero poesía no siempre quiere decir verdad. Filosóficamente hablando, la teología tradicional es un idealismo. Hegel se contentó con depurar este idealismo y con atribuir a su Dios filosófico únicamente lo que hay de más «espiritual» en nosotros: el deseo de verdad, el conocimiento.

Cuando se habla (y se hace con frecuencia) de las «grandes ideas» que «mueven al mundo» —la idea de justicia, la idea del amor, etcétera— se es hegeliano, se acepta un hegelianismo vago y degenerado, pero sin ninguna modificación esencial. La «paradoja» del idealismo es aceptada, pues, por muchos espíritus. *Todos los metafísicos*, en especial todos los filósofos puros, invierten el orden natural de las cosas. Ponen el carro delante de los bueyes, el Espíritu delante de los espíritus, la Ciencia delante de los científicos; el fin de la historia, de la cultura, del hombre *preexiste* —según ellos— a la historia, a la cultura, al hombre reales. Como escribieron irónicamente Marx y Engels cuando iniciaron, en *La Sagrada Familia* (1845) el proceso contra el idealismo: el padre se explica por el hijo, el comienzo por el final...

Por lo demás, el idealismo hegeliano se presentaba más como una teoría del *devenir* contradictorio, de la *historia*, de lo *real* que como una teología laicizada.

Pero el filósofo Hegel, que llevaba en su cabeza y en su pensamiento la «Idea» pura, se arrogaba por ello el derecho de juzgar la historia y de determinar lo que era real y lo que era no real.

Por el solo hecho de pretender llevar en sí mismo la Idea, es decir, el Conocimiento absoluto —definitivo y completo—, pretendía dar en su «sistema» filosófico el conocimiento completo, definitivo, acabado de todas las cosas.

Por este solo hecho, *detenía* en él y en su época la historia humana y el progreso del conocimiento.

La teoría del *devenir contradictorio* se convertía, pues, (por una curiosa contradicción) en la *apología* del tiempo, de la época, de la «realidad» existente en aquella época.

Y esta paradoja no lo es menos que la paradoja del idealismo: el filósofo Hegel, tras formular su «sistema» reflexionando sobre las *contradicciones* de una época *revolucionaria*, se había convertido en un reaccionario, en el filósofo oficial del Estado prusiano, en el gran patrón de la enseñanza y en el apologista de este Estado tiránico.

Ahora bien, desde 1837, bajo la influencia de Gans, cierto número de estudiantes y filósofos jóvenes habían descubierto esta «paradoja», esta *contradicción* del hegelianismo. Al volver a ponerse en marcha el movimiento democrático en Europa y Alemania, estos jóvenes encontraban inadmisible que el hegelianismo hiciese una apología del inmovilismo, del conservadurismo, en vez de prolongarse —a través de las contradicciones de la época— en un nuevo *movimiento* de ideas y de acción. No creían que la consecuencia de la dialéctica fuese el *statu quo*, la conservación de las instituciones feudales, de los particularismos feudales, del clericalismo oficial. Al contrario, sacaban de ella nuevas fuerzas para elaborar un pensamiento *crítico*.

Estos «jóvenes hegelianos» o «hegelianos de izquierda» insistían en el aspecto revolucionario de la dialéctica de Hegel y le daban toda su significación de teoría del devenir, sin interrupción, a través de unas contradicciones que se renuevan constantemente. Distinguían, pues, en su maestro un pensamiento oculto, secreto, «esotérico», y un pensamiento «exotérico», adaptado con concesiones hechas a las autoridades de la época. Pero el lado más idealista de Hegel les parecía a menudo el más oculto, el más profundo, el más fecundo.

La señal de esta renovación del hegelianismo había sido dada en 1835 por David Strauss, con la publicación de su *Vida de Jesús* (libro que Renan se limitó, más tarde, a parafrasear). Fue un acontecimiento de alcance mundial. Un hegeliano atacaba la religión oficial; el tema más sagrado de todos era estudiado con los métodos de la crítica histórica, del pensamiento racional. Cuando Marx escribió:

«La crítica de la religión es la primera condición de toda crítica», pensaba sin duda en la obra de Strauss.

Los «jóvenes hegelianos» formaron un círculo, el *Doktorklub*, cuyo miembro más influyente, Bruno Bauer, continuaba de modo original la crítica del cristianismo inaugurada por Strauss.

Karl Marx fue admitido en seguida en el *Doktorklub*. Por entonces compartía la mayor parte de las ideas de Bauer. Los hegelianos de izquierda seguían siendo idealistas; más que en una revolución creían en una especie de renovación del hombre y de la sociedad. El pensamiento, la crítica libre debían bastar —según ellos— para esta renovación. Como máximo, se proponían hacer una «revolución en las conciencias», y no una revolución política. Esta actitud les valió un epigrama anónimo: *«Unsere Taten sind Worte bis jetzt un noch lange, hinter die Abstraktion stellt sich die Praxis von selbst»*. (Nuestros actos son y serán palabras; después de la abstracción aparece por sí sola la práctica.)

Sin embargo, la revocación de los profesores que no habían querido prestar juramento al rey de Hannover (después de que éste violara la Constitución que él mismo había aceptado) empujó al *Doktorklub* hacia la acción política y hacia la extrema izquierda. En 1840 cambió de nombre y se llamó «Club de los Amigos del Pueblo».

La vigorosa y compleja personalidad de Marx se iba afirmando. Uno de sus amigos, Hess, lo describe de este modo (cartas a Auerbach, 2 sept. 1841, *Gesemtausgabe*, I, 260):

«El más grande de todos, el único filósofo contemporáneo verdadero, el doctor Marx, es todavía un joven. Él dará el golpe de gracia a la religión y a la política medievales. Une a la más profunda gravedad filosófica un espíritu agudísimo. Imagina a Rousseau, a Voltaire, a D'Holbach, a Lessing, a Heine y a Hegel unidos en una sola persona. Digo unidos y no amontonados, y comprenderás lo que es Marx...»

El 30 de marzo de 1841, Marx obtuvo un certificado de fin de estudios en la Universidad de Berlín. El 15 de abril

presentó en Jena su tesis doctoral: *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.*

Esta tesis, todavía hegeliana por su punto de partida y su vocabulario, muestra ya las preocupaciones del joven filósofo. Es, por así decirlo, la desviación, a partir del hegelianismo, hacia una nueva doctrina. Las dos vías difieren todavía poco. Pero hoy, transcurrido un siglo, percibimos que la diferencia es ya profunda, que las vías van a divergir, que la diferencia entraña una contradicción virtual (lo que nos puede hacer olvidar la unidad, la relación profunda).

Marx empieza su obra filosófica con el estudio de los materialistas de la antigüedad. Ahora bien, Hegel, idealista consecuente, nunca dejó de denigrar el materialismo de todas las épocas y de rehusarle el título de gran filosofía, tanto si se trataba del de la antigüedad como del del siglo XVIII. En cambio, Marx, en su tesis, considera a Epicuro como un filósofo de primera importancia, que liberó la filosofía de la religión y al hombre del temor de los dioses. Muestra que este papel de Epicuro lo hace muy superior a los escépticos (cuando Hegel, en su historia de la filosofía, consideraba que los epicúreos habían compartido, simplemente, con los estoicos el mérito de preparar el escepticismo, momento capital, «negativo» de la filosofía antigua). Finalmente, Marx muestra cómo Epicuro enriqueció la atomística de Demócrito, concepción brutalmente mecanicista de la naturaleza y del hombre. Epicuro ve el átomo como una especie de centro de energía, de fuerza y de acción. El determinismo pierde su rigidez; deja lugar para el azar, para la intervención de la voluntad humana. Desde la antigüedad, el materialismo no se reduce al mecanicismo simplista. Y la dialéctica idealista de Hegel, al ser aplicada a la historia de la filosofía, exige una reconsideración que la transforma. No hay que aceptarla, pues, tal como se presenta, ni contentarse, como los jóvenes hegelianos, con tomar su aspecto más idealista como si fuese el más profundo, el más secreto, el más renovador.[1]

1. Cf. E. BOTTIGELLI, «La Nouvelle Critique», núm. 62. Critica muy justamente el artículo de FRANZ MEHRING sobre la tesis de Marx, traducido en el núm. 61 de la misma revista. Cf. también PALMIRO TOGLIATTI, *De Hegel a Marx*, núm. 62.

El propio Marx dice que ha llegado para él el momento de separarse del hegelianismo y de aplicarle su propio método. Así como Hegel se ha liberado de la filosofía anterior, la filosofía debe liberarse ahora de él, lo cual no significa destruirlo sino continuarlo: «*Es una ley psicológica que el espíritu teórico emancipado en sí mismo se transforme en energía práctica y, saliendo del reino de las sombras como voluntad, se vuelva contra la realidad del mundo que existe sin él*».

Capítulo VI

EL PASO A LA ACCIÓN

Marx ambicionaba por entonces (1841-1842) una cátedra de filosofía en Bonn.

La accesión al trono de Federico Guillermo IV, su política de represión y la revocación de Bruno Bauer redujeron estas esperanzas a la nada.

Fue entonces cuando escribió (a comienzos de 1842) un artículo titulado *La censura prusiana* que no pudo publicarse hasta un año después, en Suiza.

Amenazado en su futuro y en su amor por Jenny, lanzado ya a la oposición política, peleado con su familia, Marx se sentía, sin embargo, alegre y confiado. Una carta de Bruno Bauer cuenta la aventura de un coche tirado por asnos, lanzado a toda velocidad por el paseo favorito de la burguesía de Bonn... Pero al mismo tiempo, otro de sus amigos, Jung, hablaba de él como de un *«revolucionario desesperado»*. Marx buscaba todavía su camino...

Los acontecimientos le ayudaron a encontrarlo. La oposición liberal y democrática se fortalecía en Renania y sobre todo en Colonia, que a la sazón era el centro de la industria alemana. Un grupo de jóvenes industriales y de comerciantes, a los que se habían unido algunos escritores (entre ellos Hess, el amigo de Marx) sintieron la necesidad de dar un órgano a aquella confusa oposición y fundaron el «Rheinische Zeitung». Hess consiguió eliminar de la dirección a Friedrich List, el autor del *Sistema nacional de la economía política* (que más tarde el hitlerismo reivindicaría). Rutenberg, miembro del *Doktorklub*, Hess y Marx (este último pese a su juventud) se convirtieron en los directores del periódico. Marx empezó su carrera de periodista político el 5 de mayo de 1842 con un notable artículo

sobre un tema siempre actual: la libertad de prensa (cf. *Oeuvres philosophiques*, trad. francesa Molitor, t. V, p. 8, etcétera).

Por encima de todo, Marx era todavía un demócrata liberal e idealista; a través de la prensa se dirigía más al «público» que al pueblo para «ilustrarlo», convencido de que haría avanzar la historia con la sola fuerza de las ideas.

El *«espectro del comunismo»* recorría Europa. Por todas partes se pronunciaba con espanto los nombres de los socialistas y comunistas franceses: el nombre de Proudhon, el de Cabet y el de Dezamy (demasiado olvidado actualmente).

En octubre de 1842 Marx declaró en su periódico que no era comunista; incluso anunció una crítica del comunismo y fue precisamente para preparar esta crítica como se puso a leer las obras de los teóricos franceses.

Se proponía ser uno de aquellos hombres *«liberales y pacíficos que asumen el ingrato papel de luchar por la libertad dentro de los límites constitucionales»*. Pero, al ponerse al frente de ellos, al colocarse en la punta de su combate, tendía ya a ir más allá de sus limitadas perspectivas.

Como redactor en jefe del periódico, Marx hubo de estudiar una serie de cuestiones concretas, mientras la mayoría de sus amigos permanecían encerrados en los problemas filosóficos abstractos. Ante la Dieta renana se plantearon dos cuestiones a la vez económicas y jurídicas. El recrudecimiento de las sanciones por *robo de leña* que era un signo, a la vez, de la miseria del pueblo y de la dureza de la represión feudal; los latifundistas habían acaparado los bienes de las comunidades campesinas y tendían a suprimir los «derechos consuetudinarios», expresión de los antiguos derechos de dichas comunidades. Ni al recoger la leña caída ni al cortar arbustos los campesinos pensaban que estaban robando; al contrario, creían seguir, simplemente, la costumbre. Marx defendió elocuentemente su causa, cargando el acento en el conflicto, en la contradicción entre las dos formas del derecho: los derechos consuetudinarios de las comunidades sobre los bosques y la leña, y el derecho vigente, fundado en el derecho de propiedad absoluta. *«En estas costumbres de la clase pobre hay un sentido constructivo del derecho; su raíz es positiva y legítima.»* La ley que castiga severamente los robos de leña no se puede considerar la expresión de un derecho eterno e inmutable ni siquiera la expresión de los intereses del Estado. Marx veía en ella la expresión de intereses particulares y de un materialismo abyecto (*«verworfener Materialismus»*) (*Werke*, I, p. 304 y trad. francesa Molitor, *Oeuvres philosophiques*, V, p. 184).

Marx defendió también a los viñadores de Mosela, que habían caído en la más profunda miseria. La Dieta había rechazado una proposición que tendía a prohibirles la parcelación de las tierras, para venderlas. Marx mostró que la miseria de los viñadores planteaba un problema económico y social y no sólo jurídico.

Según el testimonio de Engels, Marx afirmó en muchas ocasiones que estos problemas le llevaron al estudio de las cuestiones económicas y que por este camino llegó al socialismo.

Marx no salió, pues, de la filosofía únicamente en nombre de la filosofía. Tuvo necesidad de un contacto con la vida real, con lo social y humano *concretos*, con la acción práctica y la lucha política.

Sólo así pasó de la filosofía crítica a la crítica de la filosofía, a su *crítica social*.

La audacia de su liberalismo y de sus artículos (el que trataba de la libertad de prensa significó un golpe muy duro para el despotismo prusiano) centró en el joven periodista la atención del público, y de las autoridades.

El 4 de enero de 1843, el periódico publicó un violento artículo de política internacional que mostraba que la Rusia zarista era el sostén de la reacción europea. Por intervención del zar y de su embajador, el periódico fue prohibido y el último número apareció el 31 de marzo.

La lucha con las solas armas del espíritu terminaba para Marx. Comprendió entonces que el arma de la crítica tenía que convertirse, tarde o temprano, en una crítica mediante las armas: *«La fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material, pero la teoría se convierte en una fuerza material cuando anima a las masas».* (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*)

Capítulo VII

MARX EN PARÍS

Al desaparecer el periódico, Marx propuso a sus amigos Pröbel y Ruge (que le seguían, alejándose de los jóvenes hegelianos dedicados a la pura «crítica crítica») la fundación de una revista mensual.

Se tituló *Anales Franco-Alemanes*. Ludwig Feuerbach, el filósofo *materialista* había indicado poco antes que, a su parecer, el pensador completo había de tener *«el corazón francés y la cabeza alemana»*, es decir, el corazón revolucionario y la cabeza filosófica. La revista de Marx tenía que proponerse, pues, la «alianza intelectual» del pensamiento alemán y del movimiento revolucionario francés. ¿Dónde tendría que estar su dirección? En París, «capital del nuevo mundo».

En octubre de 1843, Marx se instaló en París con su joven esposa. Y fue allí donde aprendió a *«hablar francés»*, es decir, a pensar revolucionariamente.

El primer —y único— número de la revista se publicó a finales de febrero de 1844. Contenía dos artículos de Marx, extremadamente importantes. Uno trataba de la «cuestión judía» y criticaba violentamente al judaísmo, sin ahorrar las críticas al cristianismo.

«El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo es la puesta en práctica del cristianismo. Esta puesta en práctica sólo pudo ser completa cuando el cristianismo, religión perfecta, hubo terminado (en teoría por lo menos) de convertir al hombre en extraño a sí mismo y a su naturaleza. Pero el judaísmo pudo alcanzar la

dominación, exteriorizar al hombre y a la naturaleza, alienados a su vez, y hacer de ellos un objeto venal, tributario de la necesidad egoísta y del tráfico» (cf. trad. francesa Molitor, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 212).

Recordemos el sentido de las palabras *«exteriorización»* y *«alienación»*. Para el idealismo hegeliano, la *«Idea»* absoluta se exterioriza en la Naturaleza material, *«se enajena»* en la materia (se convierte en algo ajeno) para manifestarse y volver a encontrarse en el Mundo, el Hombre y la Historia.

Desde principios de 1844, Marx conserva de la dialéctica hegeliana estas nociones capitales, aplicándolas al *Hombre*. El hombre se *enajena* y se hace extraño a sí mismo en la religión, pero también en el *tráfico*, que convierte todas las cosas (y el hombre mismo) en mercancías. Religión y tráfico son inseparables; son dos aspectos de la misma alienación o enajenación, uno de los cuales se traduce en el «sublime» cristianismo y el otro en el sórdido judaísmo.

En este paso de una teoría de la Idea a una teoría del Hombre, Marx no caminaba solo. Varios de sus amigos viejos y nuevos —Ruge, Hess, Bakunin, Stein y, sobre todo, Engels— perseguían el mismo objetivo: superar el idealismo hegeliano hacia la realidad y hacia la acción, sin perder sus nociones fecundas. Sólo Marx y Engels cumplirían cabalmente esta tarea: fundir la filosofía con el conocimiento de la realidad.

Todos estos hombres se inspiraban en Ludwig Feuerbach. El gran filósofo materialista acababa de publicar, en 1843, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro* y había escrito estas frases decisivas:

«Las relaciones reales entre el pensamiento y el ser son las siguientes: el ser es sujeto, el pensamiento atributo (Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädicat)... El pensamiento viene del ser (ist aus dem Sein), no el ser del pensamiento... Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad que se intente sin el Hombre, fuera de él o por encima de él, no es más que una especulación sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad. El Hombre es la condición de existencia de la libertad, de la personalidad y del derecho». (Tesis, *Obras* de Feuerbach, II, pp. 239, 244.)

El resultado de ello era un derrocamiento (una inversión, no una destrucción) del idealismo hegeliano. No es la Idea absoluta la que engendra misteriosamente lo real; el pensamiento no produce el ser. La realidad engendra la Idea; la Idea puede ser una alienación del hombre pero no el hombre una alienación de la Idea. Particularmente, el Estado político no puede ser una encarnación de la Idea pura y una realidad superior al Hombre; debe de estar a su servicio. Feuerbach ya había puesto de relieve esta consecuencia de su materialismo en un artículo publicado en 1842 en los «Anales Alemanes». Insistía sobre todo en su teoría de la religión. Según él, toda teología, incluso «laicizada» por un filósofo, «enajena» al Hombre y le separa de sí mismo. El Hombre, el individuo, sólo existe en la especie humana, en la sociedad. Pero proyecta fuera de sí, en los reflejos imaginarios que son los dioses, lo mejor de sí mismo: la belleza, la bondad, el poderío. ¿Qué le queda? Despojado, empobrecido, no le queda más que el egoísmo individual. Para realizarse humanamente y encontrar nuevamente su acuerdo, su unidad consigo mismo y con su especie, el Hombre debe reencontrarse y recuperarse por encima de la *alienación religiosa*.

Feuerbach invertía, pues, el idealismo de Hegel partiendo de sus propios principios. Si al enajenarse el espíritu o «Idea» produce la Materia y la Naturaleza, decía, esto demuestra que la Materia y la Naturaleza son ya Espíritu (cf. *Filosofía del futuro*, citada y comentada por Marx en *La Sagrada Familia*). De este modo, Feuerbach completando y criticando a Hegel, pasaba del hegelianismo al materialismo; tendía a completar la crítica de la religión con una crítica del idealismo. Aniquilaba el «sistema» hegeliano abriéndolo a la realidad y al futuro. Destruía *«la dialéctica de los conceptos, esta guerra entre dioses que sólo conocen los filósofos»* (Sagrada Familia).

Como ya hemos visto, la «cuestión judía» se inspiraba en este materialismo feuerbachiano, pero ya con importantes diferencias. Particularmente, *la alienación religiosa no*

se separaba, para Marx, de otra forma de alienación, de la forma económica (el «tráfico»).

Esta inspiración y esta crítica de la posición feuerbachiana vuelven a encontrarse en el segundo artículo de los «Anales», sobre la filosofía del derecho y del Estado.

Para Hegel, el Estado (encarnación de la Idea) crea y conserva un orden racional en la sociedad y la vida política. La sociedad procede del Estado; el Estado político es superior a los hombres que engloba.

Al estudiar la condición concreta de los viñadores, Marx ya había reconocido que *«existen circunstancias que determinan las acciones de los individuos y las de las autoridades especializadas, circunstancias que son tan independientes de su voluntad como el proceso respiratorio»*.

En el artículo *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho* y en un trabajo más elaborado sobre el mismo tema, que publicó Riazanov en el tomo I de la edición completa de las obras de Marx y Engels, Karl Marx indica unas ideas para las que más tarde —en 1859— encontrará unas fórmulas más netas:

«Tanto las relaciones jurídicas, como las formas del Estado, no se comprenden por sí mismas ni tampoco en función del pretendido desarrollo universal del Espíritu humano. Tienen sus raíces en las condiciones de vida materiales que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII designa en su conjunto con el nombre de sociedad civil. Además, la anatomía de esta sociedad civil debe de buscarse en la economía política». («Prefacio» a la *Crítica de la economía política.*)

En 1843, el pensamiento de Marx todavía no ha alcanzado esta claridad magistral. Pero ya muestra con fuerza que la crítica del derecho entraña la crítica de la sociedad que este Estado expresa (cf. trad. francesa Molitor, *Oeuvres philosophiques,* I, p. 95). Supera ya el «formalismo del Estado» que se encuentra en Hegel: la vinculación de las instituciones a la Idea absoluta.

Yendo, en seguida, más lejos que Feuerbach, Karl Marx llega al fundamento de la organización jurídica y política moderna: la *propiedad privada* (que todavía no analiza en

sí misma). ¿Cómo cambiar esta estructura política? Transformando su fundamento económico y social. No con el pensamiento puro.

«Las revoluciones exigen una base material. La teoría sólo se realiza en un pueblo en la medida que representa la realización de sus necesidades. No basta con que el pensamiento tienda hacia la realización; también la realización debe tender hacia el pensamiento.»

¿Qué debe hacerse, pues, para que la sociedad se pueda liberar de las formas opresivas del Estado y para que sea posible una emancipación completa? Francia constituye un ejemplo.

«El papel emancipador ha pasado sucesivamente, en un movimiento dramático, a manos de las diferentes clases del pueblo francés, hasta llegar a la clase que realiza la libertad social organizando todas las condiciones de la existencia humana según esta libertad social.»

Esta clase es el *proletariado.* Sólo puede liberarse liberando a toda la sociedad. Es una clase de la sociedad burguesa puesta al margen de la sociedad; esta clase adquiere un carácter universal, no en la abstracción sino a causa de sus sufrimientos.

«Es la pérdida total del hombre y sólo puede volver a encontrarse a sí misma si la humanidad se recupera totalmente.»

Esta notable fórmula muestra ya el papel que tiene en el pensamiento de Marx el análisis de las contradicciones, la teoría de la alienación *humana,* el humanismo, el estudio de la realidad.

Este escrito termina con una nueva condena de la filosofía pura:

«La filosofía es la cabeza de la emancipación humana. El proletariado es su corazón. La filosofía no puede realizarse sin la supresión del proletariado y el proletariado no puede ser suprimido sin la realización de la filosofía».

Realización que será anunciada por el *«canto del gallo galo»*. (No se trata, pues, de *suprimir* la filosofía sino de *realizarla*, superando la filosofía *abstracta*, suprimiendo la abstracción de la filosofía especulativa, metafísica.)

Puede decirse que con este escrito se descubre el fundamento del materialismo histórico.

Los «Anales» fueron perseguidos por la policía prusiana y francesa. Las divergencias entre Marx y Ruge dieron el golpe de gracia a la infortunada revista y ésta no consiguió pasar del primer número.

Durante aquel año decisivo (1844) Marx estuvo en contacto con los círculos socialistas y comunistas de París.

Unos cuantos intelectuales emigrados habían fundado una «Liga de los Proscritos» inspirada por un vago humanismo moral y social. El comunista Weitling se burlaba de ellos. El sastre que estaba de moda por entonces en París se llamaba Humanie, y Weitling repetía: *«Un buen humanista se viste en Humanie»*. Weitling se había separado de los «Proscritos», había fundado una sociedad de carácter comunista y obrero, la «Liga de los Justos», y había publicado diversas obras de tendencia comunista. En un artículo escrito para el periódico alemán de los emigrados, «Vorwärts», Marx expresó su admiración por esta *«brillante entrada del proletariado en la literatura»*.

Sin embargo, en seguida vio los defectos de este comunismo todavía basto y elemental, más artesano que proletario, más utópico que científico. El recuerdo del comunismo ascético de ciertas sectas cristianas (los anabaptistas) se mezclaba confusamente con las ideas de Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon. Estos comunistas se alimentaban de la Biblia. No preparaban el futuro sino que soñaban con el pasado, con la «edad de oro», con la era precapitalista. Apenas entreveían la idea de que la sociedad moderna lleva en su seno las condiciones de una transformación social (realizada por la clase obrera en cumplimiento de su misión histórica); no captaban con claridad el sentido práctico ni político de esta idea. Se llamaban entre sí «hermanos» y se reunían para celebrar ágapes, comidas comunitarias al modo de los primeros cristianos. Algunos de ellos eran partidarios de la poligamia o de la comunidad de mujeres.

Marx les conoció pero no ingresó en la «Liga de los Justos». Al contrario: sometió a una crítica muy dura este comunismo tosco y elemental, en particular la teoría de la comunidad de mujeres. Al oponerse a la propiedad privada, este comunismo no hace sino generalizarla. Es incapaz de ir más allá de aquélla con una forma nueva de producción y de distribución de los productos.

«Considera la posesión material inmediata como el objetivo de la vida y de la existencia. No suprime la condición del obrero sino que, al contrario, la extiende a todos los hombres. Hace abstracción violenta del talento... La relación de la propiedad privada sigue siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas. Opone al matrimonio, forma de la propiedad privada exclusiva, la comunidad de mujeres, en la que la mujer se convierte en propiedad común. Puede decirse que la comunidad de mujeres es el secreto confesado de este tosco comunismo... Al negar la personalidad, no es más que la expresión lógica de la propiedad, que es, justamente, esta negación.»

Marx no ve en este comunismo tosco más que a una «*prostitución universal*», una bestialidad, una codicia envidiosa que se presenta bajo una forma disfrazada y, finalmente, una necesidad de «*nivelación*». Esta necesidad de nivelación corresponde —como la propiedad privada— a la esencia de la concurrencia (que retrotrae a los individuos a lo más simple, tosco y común), es decir, a la esencia de la sociedad que pretende abolir.

«El comunismo tosco y elemental no es más que la conclusión de la envidia en la nivelación, partiendo de un mínimo que uno se representa ...Es lo que prueba la negación abstracta de todo el mundo, de la cultura, de la civilización.»

Así como lo es también la apología del «*retorno a la simplicidad*», al hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada sino que ni siquiera ha llegado a ella (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*). Resulta, pues, que la negación *vacía* de la

propiedad privada no se traduce en ninguna acción práctica y se transforma incluso en su contrario: en la apología, en el soporte de la propiedad privada.

Al intentar describir brevemente la formación del pensamiento marxista hemos encontrado ya diversas etapas: crítica de la religión, crítica de la filosofía especulativa, crítica de la política idealista (liberal).

Ahora hemos de subrayar fuertemente el hecho de que el pensamiento marxista se ha formado también a través de una *crítica del comunismo y del socialismo utópicos.* El paso del idealismo al materialismo se completa con el paso de la utopía tosca a la sociología científica.

Subrayemos también el hecho de que las objeciones más corrientes y periodísticas contra el marxismo son, precisamente, las que el propio Marx formuló contra el comunismo tosco, artesano, utópico, no proletario y no científico. Esto nos da una idea de la ignorancia y de la mala fe de que son capaces esos críticos antimarxistas.

Por lo demás, Marx apreciaba a los comunistas franceses por el valor de que daban muestras en la lucha. En aquellas asociaciones —escribía (*Mega,* I, p. 135)—: «*La fraternidad no es una palabra vana, y en estos hombres endurecidos por el trabajo resplandece toda la nobleza humana*». Su acción práctica valía más que algunas de sus teorías; su vida valía más que sus opiniones.

Capítulo VIII

MARX Y ENGELS. LA APORTACIÓN DE ENGELS AL MARXISMO

Durante su estancia de quince meses en París, Marx no se limitó a frecuentar a los obreros comunistas (franceces o emigrados), a establecer contacto con Weitling, Proudhon, Louis Blanc, Pierre Leroux, Henri Heine, Bakunin, etcétera.

Además de esto, estudió febrilmente a los economistas, tarea en la que ya le había precedido Friedrich Engels.

Engels, que era hegeliano de izquierda, y comunista desde 1842, tenía una experiencia social diferente y, en cierto sentido, más extensa que la de Marx. Para él, el proletariado no era aquello que todavía era para Marx: el medio de la filosofía para realizarse. Era hijo de un gran industrial hilador y había conocido de cerca la miseria de los obreros en la fábrica paterna. Su familia le había enviado a Manchester y esto le había dado ocasión de estudiar el capitalismo inglés. Su *Esbozo de una crítica de la economía política* se publicó en los «Anales» cuando Marx apenas comenzaba a interesarse por la economía política; este último encontró el artículo «genial». En lenguaje todavía filosófico, el *Esbozo* contiene ya todos los elementos del socialismo científico: creciente diferenciación de las clases, crisis de superproducción cada vez más graves y, sobre todo, vinculación de todas las contradicciones económicas a la propiedad privada de los medios de producción.

«*Estando en Manchester* —escribió más tarde Engels— *me di cuenta, brutalmente, de que los hechos económicos,*

a los que la historia no atribuía hasta entonces más que un papel nulo o inferior, constituían, por lo menos en el mundo moderno, una fuerza histórica decisiva y eran el fundamento de los antagonismos de clase. Comprendí que estos antagonismos, en el país en que la gran industria los ha llevado a su pleno desarrollo, son las bases de los partidos y el origen de las luchas políticas...»

Engels negó siempre que él hubiese «influido» en Marx. En realidad, fue el primero y el único de quien se puede hablar de una influencia o, más exactamente, de una *aportación* a la doctrina de Marx. El marxismo se formó *contra* Feuerbach, contra Hegel, contra Weitling, es decir, mediante la *crítica* de sus posiciones, aceptando todo aquello que, en la obra de estos teóricos, resistía a la crítica. En cambio, la aportación de Engels fue positiva y decisiva. Engels aportó a Marx su conocimiento de los hechos económicos, un primer análisis y, sobre todo, una apreciación sólidamente fundada de su importancia. A cambio de ello, Marx generalizó la hipótesis de Engels, que éste había formulado basándose en el estudio de un país de gran industria, Inglaterra, y profundizó sus razones teóricas. El «marxismo» debe considerarse obra común de Marx y de Engels.

El poderoso pensamiento de Marx, capaz de seguir a lo largo de todos sus meandros las abstracciones del conocimiento científico, padecía, en cierto sentido, de los defectos inherentes a esta potencia: la masividad y una cierta tendencia a moverse en la abstracción. Hasta su encuentro con Engels, su doctrina no fue sino una filosofía del proletariado. El pensamiento de Engels, vivo, perspicaz, capaz de meterse por atajos, se había dirigido en seguida —más de prisa que el de Marx— hacia lo concreto, económico e histórico.

Las mismas cualidades geniales de Engels le permitieron, después de la muerte de Marx, redactar las exposiciones más completas y accesibles del «marxismo», al tiempo que aportaba al mismo unos desarrollos igualmente decisivos.

La modestia de Engels, la admiración que sentía por su amigo no deben confundir, sin embargo, al historiador. Engels no fue un brillante lugarteniente, sino un hombre dotado de un genio igual al de Marx, complementario del de éste.

Desde su encuentro en París, los dos amigos se pusieron manos a la obra.

Empezaron conjuntamente una refutación de los «jóvenes hegelianos», sus antiguos compañeros. Éstos seguían prisioneros del más puro idealismo. Creían que el pensamiento crítico, por sí solo, iba a cambiar el mundo. El punto de partida de su filosofía ya no era la idea hegeliana, sino un principio mucho más abstracto, más individualista, más subjetivo: la conciencia de sí. Con ellos, el hegelianismo de izquierda perdía todo sentido histórico. En la historia no veían más que la formación de la «conciencia de sí» —es decir, de su propia conciencia—. La teoría de las contradicciones se reducía a la oposición entre los filósofos conscientes de sí mismos y la masa, el pueblo. La filosofía se convertía, de este modo, en un desprecio sistemático de la masa, de la vida práctica, de la materia y del trabajo material. Imperturbablemente los filósofos «críticos» todo lo criticaban y, especialmente, lo que no entraba en su sistema.

Marx y Engels atacaron a los tres hermanos Bauer (Bruno, Edgar, Egbert) y a sus partidarios (Szeliga, Faucher, etc.) en un largo pamfleto titulado *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica.*

Engels, autor de los primeros capítulos, encontraba esta obra demasiado larga —no sin razón—. El conjunto está mal construido, sin un plan bien definido, es difuso y largo. Los lectores franceses tienen la sorpresa de encontrar en ella un largo análisis de *Les Mystères de Paris*, d'Eugène Sue, que los ingenuos alemanes habían tomado por una revelación y un evangelio del mundo nuevo, el de la «crítica crítica».

Pese a sus defectos, la obra abunda en páginas brillantes, en las que el humor se alía con la profundidad.

El «crítico crítico» Szeliga veía en el esclarecimiento crítico de todos los misterios (y particularmente en el comentario crítico de *Les Mystères de Paris*) la tarea fundamental del pensamiento crítico. El destino hegeliano de la filosofía iba ligado, pues, al de *Les Mystères de Paris.*

Como se puede imaginar fácilmente, esta paradoja le iba a Marx a la perfección:

«El misterio de la exposición critica de "Les Mystères de Paris" es el misterio de la construcción especulativa de Hegel...

Cuando, al operar con realidades (manzanas, peras, fresas, almendras) formo para mí la representación general "fruto"; cuando, a continuación, imagino que este concepto abstracto, sacado de los frutos reales —a saber, el Fruto— es una esencia que existe fuera de mí y constituye la verdad de la manzana, de la pera, declaro especulativamente que el Fruto es la "sustancia" de la pera, de la manzana, etcétera. Declaro que la manzana, la pera, etcétera, son simples modos de existencia del Fruto... Los frutos reales y particulares no son más que apariencias de fruto, cuyas verdaderas esencia y sustancia se encuentran en el Fruto...

El Fruto debe buscar, acto seguido, un medio para regresar del Fruto, de la sustancia a los frutos vulgares, reales y distintos. Pero, si resulta fácil producir el Fruto abstracto a partir de los frutos reales, es muy difícil, al contrario, producir frutos reales a partir de la abstracción "Fruto". Es, incluso, imposible pasar de lo abstracto a su contrario sin renunciar a la abstracción.

El metafísico renuncia, pues, al Fruto abstracto, pero renuncia especulativamente, místicamente, es decir, sin renunciar a él. Sólo en apariencia va más allá de la abstracción. Razona poco más o menos de este modo... El Fruto no es una esencia muerta, sin caracteres distintivos, sin movimiento... Los frutos vulgares son manifestaciones del Fruto absoluto. En la manzana, el Fruto adopta una apariencia de manzana; en la pera, una apariencia de pera... El Fruto es la totalidad de los frutos, la síntesis de los frutos y, a la vez, su unidad... El filósofo especulativo se interesa, sobre todo, por esta producción de la existencia de los frutos reales; declara misteriosamente que hay manzanas, peras, etcétera. Pero las manzanas, las peras del mundo especulativo no son más que apariencias de manzana, de pera... Con ello dais a los frutos reales un valor sobrenatural y los transformáis en otras tantas abstracciones...»

(Según la trad. francesa Molitor, modificada. *La Sagrada Familia, Oeuvres philosophiques*, II, 99-103).

Marx caricaturiza, pero con profundidad, el idealismo hegeliano. Su argumentación humorística va dirigida *contra todo el idealismo*, que substituye la realidad por una entidad abstracta, ideal y espiritual y se esfuerza, después, por concebir a partir de esta entidad la creación del mundo, la encarnación de lo abstracto en lo concreto. El idealismo *invierte* el orden real y pretende producir lo concreto mediante lo abstracto, cuando lo cierto es que el pensamiento va de lo concreto a lo abstracto y sólo puede regresar a lo concreto superando la abstracción.

Capítulo IX

DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Aquel mismo año, 1844, Marx debió darse cuenta de que sus ideas seguían siendo confusas y de que todavía no había asimilado completamente y reunido en un todo coherente la filosofía (y la crítica de la filosofía), la historia, la economía política (y la crítica de la economía política clásica) y la teoría del comunismo.

Emprendió, pues, una puntualización, una confrontación de todos los elementos de su investigación. Mientras Engels trabajaba en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Marx se puso a preparar una crítica de la economía política, primer esbozo de sus trabajos ulteriores.

Los textos de esta época se han encontrado y publicado, con el título de *Manuscritos económicofilosóficos de 1844.*[1] Se trata de unos textos particularmente ricos, difíciles y confusos.

Su examen motiva y confirma nuestras apreciaciones anteriores. De él resulta, a nuestro entender, que Marx nunca fue discípulo de Feuerbach (pura y simplemente *feuerbachiano*), como tampoco fue nunca pura y simplemente *hegeliano.* Esta «periodización» es superficial, ficticia y da, incluso, una imagen falsa del desarrollo del pensamiento marxista.

Tenemos que comprender el hegelianismo como la ex-

1. Los *Manuscritos economicofilosóficos de 1844* se han publicado recientemente en versión castellana, Alianza Editorial, Madrid, 1968. *(N. del T.)*

presión de un trastorno *revolucionario* de las relaciones sociales y de las instituciones políticas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. La contradicción hegeliana *expresa* en el plano filosófico las contradicciones históricas, prácticas que desembocaron, en Europa, en la crisis decisiva del sistema feudal y en su sustitución por la sociedad burguesa, con sus instituciones propias (sus «superestructuras» jurídicas, políticas, ideológicas).

Para el historiador, el gran problema que plantea el hegelianismo es descubrir cómo y por qué esta expresión, en el plano más vasto —el del pensamiento filosófico— apareció en Alemania, país económica y políticamente atrasado, que no había tenido ni tendría más adelante su revolución democrática (burguesa) y que recibía el impulso de fuera, de Francia y de las guerras napoleónicas.

Nosotros sólo podemos responder a este vasto problema con una indicación. Creemos que los grandes pensadores alemanes (Goethe, Kant, Hegel) comprendieron perfectamente las dificultades de su pueblo, de su país, de su cultura. La historia y los acontecimientos les arrastraban, pero la sacudida no venía de dentro. A ellos, escritores o filósofos alemanes, les incumbía pues una misión y una responsabilidad inmensas ante su pueblo: deducir las enseñanzas de la historia, para permitir a Alemania sacar partido de ellas. Se atribuyeron, pues, un papel *pedagógico*, en el sentido más amplio y más noble. El pensamiento alemán debía sacar la lección de lo que Francia había vivido, de lo que Napoleón acababa de realizar, como una fuerza irresistible, un *Weltgeist*, un espíritu del mundo ciego y genial a la vez. Esto explica, a nuestro parecer, el papel que desempeñó en la literatura y en la filosofía alemanas la noción de *aprendizaje*. Las grandes novelas de juventud de Goethe pertenecen al género del *Bildungsroman*. Un joven se educa en contacto con la vida. O bien fracasa, encerrado en los límites de la sociedad feudal-aburguesada o burguesa-feudalizada (Werther). O bien consigue salir de estos límites, romper las trabas y triunfar (Wilhelm Meister). *Fausto* (I y II parte) es también un inmenso poema dramático sobre la educación del hombre por la vida y por sí mismo, acompañado de un esfuerzo titánico por comprender y resolver las contradicciones, por exponer las soluciones. Los dos *Fausto* deben entenderse como obras maestras de la pedagogía, del arte didáctico (de donde el carácter extraño, potente y algo pesado, bastante parecido al estilo filosófico hegeliano, del segundo *Fausto*).

Los grandes alemanes recibieron, pues, de los materialistas franceses, de Diderot y, sobre todo, de Helvétius, y de Rousseau, el vasto problema de la *educación*. ¿Cómo educar a los hombres, a los pueblos, a los individuos, a los adolescentes para que consigan la felicidad y la expansión totales?

También Feuerbach quiso asumir esta función de enseñanza, en el sentido más elevado. ¿Y qué quería mostrar, enseñar a los alemanes? Precisamente esta figura del hombre plenamente desarrollado, completo, total.

Éste fue también el vasto problema —cuya importancia comprendían— que Marx y Engels resolvieron, profundizándolo, con la famosa tesis III sobre Feuerbach: la teoría materialista del cambio de las circunstancias y de los hombres mediante la educación «*olvida que las circunstancias son transformadas por el hombre y que el educador tiene que ser educado a su vez*». La teoría de la omnipotencia de la educación, tesis de la burguesía revolucionaria ascendente y de su humanismo activo, encuentra así sus límites (cf. en *La Sagrada Familia* el párrafo sobre el materialismo francés del siglo XVIII).

El espíritu especulativo alemán, signo de fuerza y de debilidad a la vez, llegaba así a concebir la vida de los hombres, de los pueblos y del hombre en general como un inmenso aprendizaje: una autoeducación. La educación en general, la del pueblo alemán en particular, debía realizarse, pues, proponiendo la imagen y la figura (filosófica o literaria) de la autoeducación.

Este es el proyecto, el programa de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Concibe el espíritu del hombre (el hombre visto «espiritualmente» y traspuesto en espiritualidad) como un vasto proceso de autoeducación. El hombre joven, que sus educadores tradicionales (los sacerdotes, los filósofos superados) no consiguen conducir a la cima de la vida, debe experimentar por sí mismo las dificultades, resolver los problemas y atravesar, superándolas, la infancia, la adolescencia, la primera juventud, para alcanzar la

plena madurez. Del mismo modo, los pueblos, partiendo de la ingenuidad, la inconsciencia, atraviesan toda clase de peripecias y crisis y, escapando a todos los peligros, alcanzan la conciencia y la libertad. Finalmente, el Espíritu atraviesa toda la historia, la anima con su aliento, se pierde en ella y vuelve a encontrarse a través de los numerosos estadios, etapas, «figuras» de su desarrollo. La epopeya del Espíritu, una vez mostrada al pueblo —y ante todo al pueblo alemán— le enseñará su propia historia.

Hegel se veía a sí mismo como el *maestro* de su pueblo. Se atribuía esta misión histórica. Ello explica una cierta pesadez pedagógica, no carente de humor, como la pesadez minuciosa de muchos maestros altamente dotados. Cuando su gran adversario Kierkegaard le trata de *professor publicus* (oponiéndole la filosofía «privada», la riqueza subjetiva e interior del individuo), toca realmente el nudo de la cuestión. Su ironía contiene, involuntariamente, el mayor de los elogios. Al mismo tiempo, capta una de las raíces psicológicas e históricas de lo que convirtió al *doktor* y *professor* Hegel, al final de su vida, en un entusiasta partidario de Prusia y de la política reaccionaria, después de haber expresado en el plano filosófico la época revolucionaria.

Esto nos da la ocasión de aclarar un malentendido que, todavía hoy, pesa sobre el pensamiento marxista.

El marxismo se constituyó a partir del hegelianismo, contra él, *invirtiéndole* (en el sentido más preciso de la palabra: poniéndole de cabeza abajo, de modo que lo que estaba abajo subió arriba y lo que estaba en el punto de partida se convirtió en el punto de llegada: el pensamiento, la conciencia, el Espíritu, que Hegel colocaba en el origen de la historia y de su autoeducación).

Por ello el pensamiento marxista, en su conjunto, y dejando aparte a los clásicos, ha manifestado una gran desconfianza frente el hegelianismo. Ya hemos hecho alusión a esta desconfianza. En Francia se ha expresado recientemente en ciertos textos de inverosímil incomprensión y de sectarismo increíble.[2]

2. Cf. «La Nouvelle Critique», núm. 20: «*La burguesía vuelve a Hegel... No tiene nada de extraño que la burguesía moribunda se vuelva con emoción hacia el ejemplo hegeliano de una filosofía del Estado y de una filosofía de la historia que quieren reducir a la servidumbre a la clase ascendente...*

Otra consecuencia es que el pensamiento marxista ha asimilado difícilmente la enseñanza hegeliana y lo que —según los clásicos del marxismo— había de válido en el hegelianismo y tenía que pasar al marxismo. Más de un joven marxista se ha hecho una fácil reputación de rigor, cuando no de originalidad, «luchando» contra el neohegelianismo.

La *Lógica* de Hegel, estudiada pero no analizada explícitamente por Marx y Engels, ha sido tratada pues, durante largo tiempo, con cierto desdén por muchos marxistas. Y esto pese a que uno de los clásicos, uno de los maestros del marxismo, Lenin, estudió escrupulosamente la lógica hegeliana y le dedicó varios de sus *Cuadernos filosóficos*.

Una vez admitido este hecho histórico y filosófico —a saber: que la lógica de Hegel no se podía enviar alegremente a la «*basura de la historia*»— se ha puesto de moda proscribir con indignación la *Fenomenología del Espíritu*. Y esto tanto más cuanto más fáciles, más frecuentes, más fuertemente antimarxistas son las interpretaciones idealistas de la *Fenomenología*.

Pero, en realidad, el «origen» histórico del marxismo (especificando lo que entendemos aquí con esta palabra, subrayando nuevamente que Marx nunca siguió pasivamente a Hegel) se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*. En esta obra Marx comprendió, captó, la *dialéctica*, para extraerla de ella y ponerla de pie.

«*Es muy frecuente en Hegel que dentro de su exposición especulativa dé una exposición real que capta la cosa en sí misma*» (*La Sagrada Familia*, texto reproducido en los *Cuadernos* de Lenin sobre esta obra de Marx-Engels; cf. también *Morceaux choisis* de Marx, Gallimard, ed. 1934, p. 39, y *Mega*, I.II, pp. 227 y ss.).

Marx tomó de la *Fenomenología del Espíritu* la noción o categoría filosófica de la *alienación*. Pero le dio pronto un sentido nuevo, un sentido concreto, humano, práctico, histórico.

En Hegel —nunca se insistirá bastante en ello— es la Idea la que se enajena (y el hombre sólo se enajena como soporte de la Idea, manifestándola y participando en su epopeya cósmica y en sus dramas históricos). La Idea, en sí y por sí puramente espiritual, se enajena en las *cosas*:

la Naturaleza, en primer lugar; después el hombre, como ser sensible y activo; luego las múltiples obras del hombre y, sobre todo, sus obras materiales. El objeto, el cuerpo, el producto, la cosa, siempre es por consiguiente el enemigo, aunque —según Hegel— siempre haya que pasar por él. El hombre que piensa, el espíritu, el «sujeto» negador de la cosa: éste es el elemento profundo, el motor del drama.

Dentro de su exposición especulativa, Hegel muestra (paradójicamente) al hombre real, activo, trabajador. Lo muestra atrapado en un terrible devenir, terriblemente complejo. Los hombres crean, producen, inventan: cosas, instrumentos, obras, ideas, instituciones. Lo que producen y crean se vuelve contra ellos y se convierte en el centro de contradicciones desgarradoras. La realización del hombre en las obras y productos es también su separación de sí mismo; la contradicción destruye sin cesar cada momento histórico y, para recuperarse, obliga al hombre a ir más lejos, a una mayor profundidad.

De este modo, Hegel nos muestra, dentro de la construcción abstracta, al hombre concreto, social, práctico, y su drama: la realización de sí mismo (las cosas en que el hombre se realiza) es *también* la «desrealización» de sí mismo. La objetivación (en los productos y las obras) es también «desobjetivación». El trabajo creador es también la pérdida del hombre y el camino hacia la infelicidad, la abyección, la servidumbre: hacia la alienación. La producción del hombre por sí mismo y por su propio trabajo es, así, un proceso histórico inmenso, que va del hombre primitivo al hombre civilizado, de la infancia a la madurez, de la sensación a la plena conciencia. Pero, a través de toda clase de obstáculos, de desgarramientos, de contradicciones y de luchas. Por consiguiente, también a través de etapas, de «momentos» históricos. La *negatividad,* la contradicción dialéctica es, por tanto, el motor de este vasto proceso: la historia del hombre total o la historia total del hombre.

Sin embargo, Hegel transcribió de un modo extraordinariamente abstracto las realidades concretas, las «condiciones humanas» reales que caracterizaba. (Así, por ejemplo, en el famoso fragmento sobre *El Amo y el Esclavo,*

el «núcleo real» está envuelto en un caparazón abstracto, si así puede decirse, tan duro que los intérpretes idealistas se rompen los dientes cuando quieren quebrarlo para encontrar la almendra...)

Al ligar especulativamente las etapas (los «momentos») de la conciencia, de la historia, del hombre y de su alienación con la Idea pura, Hegel muestra cómo esta Idea las atraviesa y las supera. Las niega, pero de manera especulativa a su vez. La «negatividad» hegeliana sólo opera en la abstracción, sobre el papel. De hecho, deja intacto en la práctica, e incluso en el pensamiento, aquello que supera. Lo respeta. Todas las etapas superadas subsisten, coexisten en el pensamiento filosófico y en la Idea. Nada es aniquilado de manera concreta, viva. Así desaparece todo lo que ha habido de revolucionario en la historia humana.[3] El drama del desarrollo humano pierde mucho de su profundidad al convertirse en «espiritual». Por ejemplo, la filosofía supera la religión; la niega; y, sin embargo, la conserva tal como era. La filosofía reemplaza la religión al convertirse en una especie de religión. Del mismo modo, la filosofía «supera» el Estado y lo conserva, sin ninguna crítica viva. Lo mismo ocurre, en fin, con la propiedad privada...

Hegel y el hegelianismo caen, de este modo, en el verbalismo especulativo y reaccionario. El sistema de Hegel contiene una especie de brujería, una doble operación mágica. En primer lugar, hace salir lo real de lo abstracto (de la «Idea» pura) mediante un milagro metafísico, una encarnación misteriosa. El pensamiento abstracto, encargado de la realidad concreta —a pesar de ella, por así decirlo— la abandona y de este modo pasa por suministrador de la Verdad. El concepto y la Idea son tomados por «sujetos»; el filósofo que quiere representar metafísicamente la Conciencia humana personifica la Idea fuera de esta conciencia (y se presenta, al mismo tiempo, como representante, en persona, de la Idea).

Con una maestría de sofista (ésta es la expresión utili-

3. Sobre este punto véase, especialmente, *Marx et la Liberté,* por H. LEFEBVRE, Ed. «Les Trois Collines», Ginebra, 1948, «Introducción», y la colección de la revista «Avant-Poste», París, 1933, traducción y comentarios de los textos de 1844, por N. Guterman y H. Lefebvre.

zada en *La Sagrada Familia*) Hegel presenta la sucesión de las ideas en su cabeza como una creación del mundo por la Idea. Y acto seguido suprime con el pensamiento, en nombre de la misma Idea, todo aquello que le disgusta en la historia y en la realidad. Y conserva cuidadosamente lo que le conviene, reservándose el derecho superior de comprenderlo y de dominarlo mediante la filosofía.

De este modo, la *Fenomenología*, después de haber establecido los «*fundamentos materiales, sensibles, objetivos, de las diferentes formas alienadas de la conciencia humana*» (especialmente las relaciones entre el amo y el esclavo) se contenta con comprenderlos. En consecuencia, los comprende completamente. Y, sobre todo, los deja tal como son en la realidad; sólo los supera mediante y en el pensamiento, idealmente. Sólo los considera bajo el ángulo de la teoría pura; los vincula al Sistema, deformándolos para hacerlos entrar en el conocimiento metafísico que la Idea pura adquiere de sí misma a través de la historia.

Hegel coloca el mundo al revés. Toma el mundo que se encuentra en su pensamiento (pensamiento repleto de visiones concretas y de conocimientos reales) por un universo más real que el mundo material. Cree liberarse de este mundo real con la sola fuerza de la conciencia, mediante una contemplación especulativa que le abandona a sí mismo tal como es, en su penosa realidad. En Hegel había, pues, un cierto lado idealista que presagiaba el idealismo de los «jóvenes hegelianos»; y cuando éstos creían desarrollar el lado profundo (esotérico) de Hegel no hacían más que aislar y desarrollar el lado más superficial de su idealismo. Los filósofos «críticos», que se creían audaces y revolucionarios eran, de hecho, tan conservadores como los «viejos hegelianos» y como el mismo Hegel.

Esto no impide que el idealismo hegeliano sea *objetivo*, repleto de conocimientos. E incluso se puede decir —como hizo Lenin en sus *Cuadernos*— que, en cierto sentido, el aspecto más idealista —la teoría del desarrollo *objetivo* de la Idea— es también el más materialista, el más próximo al materialismo dialéctico.

El «núcleo racional» y objetivo del idealismo hegeliano se pierde. Así, por ejemplo, Hegel concibe el *trabajo* como la esencia activa del hombre real. Tiende a situarse, pues,

en el punto de vista de la moderna economía política.[4] Pero no va muy lejos por este camino. Se queda en el dintel del estudio del trabajo concreto y de la ciencia económica. No deduce sus nociones esenciales, que es lo que hace Marx en los textos de 1844, aclarándolas, precisamente, a la luz de la noción hegeliana de *alienación*. Esta noción contenía implícitamente una crítica de la metafísica. Marx la separa, la vuelve contra la metafísica y la especulación hegeliana.

La historia nos muestra la alienación del trabajo humano; el dinero, el capital, el beneficio del capitalista o la renta del rentista y del propietario de tierras son formas de esta alienación, pues estas rentas y beneficios provienen del trabajo. El hombre debe librar el producto de su trabajo o, por lo menos, una parte de este producto, al detentador de los medios de producción. Y se convierte él mismo en mercancía. No sólo el producto del trabajo escapa al hombre y se hace ajeno a él sino que también el mismo hombre y lo humano se hacen ajenos a sí mismos, hasta lo más profundo de su ser. La humanidad se rompe, se desgarra; aparecen clases enemigas, y la realidad de las clases, sus contradicciones se manifiestan en la vida y en la conciencia enteras.

De este modo, la teoría hegeliana de la alienación ofrece el principio de una crítica de la realidad económica y de la economía política como ciencia de esta realidad. Recíprocamente, la realidad económica y las nociones fundamentales (las «categorías») de esta realidad y de su conocimiento aportan un fundamento concreto —una «base»— a la teoría filosófica de la alienación.

Así se opera la fusión de los elementos del pensamiento marxista, que los transforma profundamente. (El término «síntesis», empleado a menudo, se justifica a condición de que se explique la transformación radical de los elementos

4. Sobre el trabajo en Hegel, cf. *Morceaux choisis*, p. 178 (*Le Maître et l'Esclave*); p. 226 (sobre los instrumentos); p. 259 (el sistema de las necesidades); p. 265 (la división del trabajo); p. 267 (las contradicciones económicas) y también p. 282 (el origen del arte), etc.

Cf. también mi libro *Contribution à l'Esthétique* que desarrolla este fragmento y los fragmentos correspondientes de los *Manuscritos de 1844*. Esta interpretación de la relación entre el hegelismo y el marxismo ha sido plenamente confirmada por el notable artículo de P. TOGLIATTI ya citado y por G. LUKÁCS en *Der junge Hegel*.

y su «superación» por la síntesis. Del mismo modo, se pueden emplear las palabras «superación» o «negación», a condición de que se especifique también su sentido.)

Esta «síntesis» entre la economía política y la filosofía no está, por lo demás, completamente elaborada. En efecto, en algunos momentos Marx parece considerar a la vez la realidad económica y la economía clásica (las «categorías» de la ciencia económica en Adam Smith y Ricardo) como alienaciones del hombre. En algunos pasajes oscuros parece que ve la liberación del hombre y su recuperación de la alienación como un acto decisivo, en un momento dado. Dicho en otros términos: no concibe todavía la revolución social como un proceso histórico y político, largo, complejo, extendido a lo largo de un período de la historia humana. Del mismo modo, la noción de *práctica* se une con escasa claridad a los elementos dialécticos que provienen de la teoría de la alienación. Parece que la *praxis* introduce en la naturaleza material dada un mundo de orden humano coherente (un conjunto de «productos», comprendido el hombre mismo, que se crea y se transforma transformando el mundo). Pero es preciso subrayar que se trata de notas manuscritas y de textos oscuros, cuya interpretación no deja de ofrecer dificultades. Sin embargo, se puede sostener que Marx se *aproxima* a su concepción materialista y dialéctica plenamente desarrollada, plenamente consciente. Pero sólo se aproxima. Los gérmenes viven y crecen; pero en 1844 todavía no son más que eso: gérmenes. Esto es, por lo demás, lo que dice Lenin en sus *Cuadernos* (aunque refiriéndose a *La Sagrada Familia*): *«Se ve cómo Marx se orienta hacia una nueva concepción... Marx se aproxima a la idea fundamental... la idea de las relaciones sociales de producción».*

¿Cómo operó Marx la «síntesis» entre la filosofía, la economía política y la idea del comunismo?

La nueva teoría considera al hombre «la esencia y la base de toda actividad, de toda relación humana», y no la Idea o la Conciencia de Sí (cf. *La Sagrada Familia*, MEGA, p. 265). El materialismo, el naturalismo completo, coincide con el humanismo, con el reconocimiento de lo que es verdaderamente humano; o sea, con el fin de la alienación idealista. Y es también esta superación la que plantea,

finalmente, de modo claro la cuestión de las relaciones de propiedad.

El hombre es inmediatamente un *«ser de la naturaleza»*, pero un ser *activo* y no pasivo; sus necesidades le obligan a trabajar, a transformar la naturaleza, y su trabajo le transforma. A través de estas necesidades, y en tanto que ser natural, existe para sí mismo y para los demás, sus semejantes. Por consiguiente, el hombre existe social y prácticamente como ser dado, natural, no como conciencia pura o encarnación momentánea de la Idea. Social y prácticamente decimos, esto es, para los demás, para sí mismo.

El marxismo tomó esta noción de Feuerbach, quien puso al desnudo el misterio del «sistema» hegeliano y aniquiló la dialéctica de los conceptos puros, la guerra de los dioses y de los filósofos (*La Sagrada Familia*, MEGA, página 265). Feuerbach colocó en lugar del viejo fárrago al hombre real y vivo, mientras que el idealismo transformaba al hombre en una categoría abstracta y a la historia en una «persona aparte» que se servía del hombre para sus propios fines.

¿Cuál es, pues —para ir al fondo de las cosas— la idea que Marx y Engels tomaron de Feuerbach, que Engels esbozó en un capítulo de *La Sagrada Familia* que redactó, y que Marx profundizó singularmente en los *Manuscritos de 1844?*[5]

Es la idea del *hombre total*. Como ya hemos indicado, Feuerbach tomó esta idea de los materialistas franceses del siglo XVIII (Diderot, Helvétius) y también del joven Goethe. Corresponde a las aspiraciones y reivindicaciones humanistas de la burguesía revolucionaria. Al igual que sus predecesores —y con más fuerza, todavía— Feuerbach reclama que el hombre viva plenamente, como hombre, aquí abajo, en la Tierra. Es decir, que se recupere de su alienación religiosa y filosófica, que no se pierda en los ritos y mitos teológicos ni en las brumas de la abstracción... Es preciso, pues, que el ser humano se capte como un todo vivo y, a la vez, viva totalmente, plenamente.

5. Por el hecho de que Engels redactase el capítulo sobre Feuerbach en *La Sagrada Familia* y de que, más tarde, consagrase a este filósofo una importante obra, ¿se puede llegar a la conclusión de que fue él quien lo señaló a la atención de Marx, que fue él quien se lo hizo tener en cuenta? Sería una deducción aventurada.

Pero Feuerbach, que toma como punto de partida de su pensamiento el hombre total, limita la noción de éste. Lo reduce al hombre individual, natural (fisiológico), y no lo sitúa en la historia.

En los textos de 1844, Marx «dialectiza» profundamente la noción del hombre total, categoría esencial de la filosofía y del humanismo.

Al mismo tiempo que la restituye a la historia y a las contradicciones reales, la vincula a la acción. Esto es superar ya la actitud especulativa, que examina la noción como un objeto exterior: es encubrir, frente a la realidad humana, lo que algunos llaman una actitud «partidista» y que nosotros denominamos objetividad profundizada.

En cada momento de la historia, el hombre es un todo, pero un todo contradictorio, desgarrado, arrancado a sí mismo. Así pues, el hombre plenamente desarrollado, verdaderamente «total» no viene dado naturalmente. No es natural, biológicamente hablando. Se produce y se gana a sí mismo en el curso de la historia. Es a la vez el término (infinitamente lejano) y el sentido de la historia humana.

Marx recibe, pues, de Feuerbach, en los textos de 1844, varias ideas esenciales, que transforma profundamente, a saber:

a) La condena de la pura filosofía especulativa, la de Hegel, que *«no es más que la religión puesta en forma de pensamientos»*, es decir, otra forma de alienación, simplemente.

b) El *«verdadero materialismo»* científico, que hace de la relación del hombre consigo mismo el principio de la teoría.

c) El principio positivo, fundado en sí mismo: la existencia del hombre como ser natural, dado con su organismo, sus necesidades (cf. *op. cit.*, trad. francesa Molitor, p. 44).

Ahora bien, el pensamiento de Feuerbach es incompleto.

¿Por qué y cómo el hombre se enajena en la religión y la metafísica? ¿Cómo proyecta este reflejo imaginario de sí mismo en las nubes? Feuerbach no contesta a estas preguntas.

En segundo lugar, Feuerbach reduce la alienación a la religión y a la metafísica. No comprende que la alienación es mucho más compleja, más compleja y más cruel. Un simple ejemplo: en las barracas modernas el proletario vuelve a encontrar la caverna primitiva, pero bajo una forma alienada; ni siquiera le pertenece (cf. p. 51 y p. 65).

En tercer lugar, la alienación según Feuerbach es simplemente absurda. El hombre debe cesar de dilapidarse, de proyectar fuera de sí mismo su realidad. Abre los ojos, es, por fin, él mismo. En esta teoría, la alienación es una especie de error metafísico, de absurdo aparecido no se sabe cómo, y que desaparece un buen día, sin que se sepa por qué, por un decreto filosófico y sin haber servido para nada. El espejismo se esfuma.

Marx considera que Feuerbach tuvo razón al substituir la Idea hegeliana por el hombre vivo. Pero no comprendió el sentido profundo del hegelianismo; no vio que el hombre *tiene una historia* y que *la historia de la alienación humana es también la historia del hombre.*

En primer lugar, la relación del hombre con la especie humana no se resume en la relación del egoísmo con el amor. El hombre es un *ser social* (pp. 25-27).

Para tomar conciencia de sí mismo, el hombre (social) debe adquirir poder sobre la materia. Actúa, no está pasivo ante la naturaleza. Mediante su actividad, la modifica y se modifica a sí mismo, transforma incluso sus sentidos y sus necesidades (pp. 30-35).

La relación activa del hombre con la naturaleza no tiene nada de misteriosa: es el *trabajo*, fundamento esencial del hombre, como lo había entrevisto —aunque sin entenderlo— la economía política clásica (pp. 17-19).

Mediante el trabajo, el hombre (social) supera la vida inmediata en el seno de la naturaleza. Produce, crea a su alrededor objetos; estos objetos satisfacen sus necesidades, pero al mismo tiempo suscitan sin cesar nuevas necesidades, transforman las necesidades existentes. La riqueza *interior* del hombre no se separa de su riqueza *exterior*, es decir, de su poder sobre la naturaleza. De este modo, el hombre se convierte en *«sujeto»*, en conciencia de sí mismo, a través de los *objetos* que produce. Es absurdo, pues, separar el sujeto del objeto, la conciencia de las cosas. El hombre es a la vez objeto (cuerpo) y sujeto (con-

ciencia). Sólo llega a ser sujeto humano haciéndose objeto humano: objeto para otros seres humanos, objeto de deseo, de amor, de pasión, también objeto de acción (páginas 75 y ss.). Por consiguiente, la realización de sí mismo en el mundo de los objetos, la *exteriorización de sí mismo*, no es para el ser humano (real y social) una pérdida de sí (una alienación). Al contrario: es un enriquecimiento, una plenitud.

¿En qué consiste, pues, la alienación? ¿Es la riqueza la que constituye la alienación? En absoluto. La riqueza —buena en sí misma— sólo se convierte en alienación en la medida en que va acompañada de la pobreza, del rebajamiento, de la privación: *es decir, en el marco y bajo la forma de la propiedad privada.*

Desgraciadamente, esta producción simultánea de la riqueza y de la pobreza ha resultado inevitable. El desarrollo humano se ha operado a través de la división del trabajo (pp. 97 a 107) y de la desigualdad de los trabajos, a través del intercambio de los productos (p. 106) del mercado (p: 101), del dinero (pp. 109-114); es decir, a través de la propiedad privada de los productos y de los medios de producción.

En el curso de este desarrollo, la alienación llega a ser tan profunda que la simple necesidad se convierte para cada ser humano en un enemigo: no sólo el esclavo o el obrero no pueden satisfacer la necesidad si no es al precio de su servidumbre, sino que a los mismos amos el dinero les predica la «economía», el ahorro, la abstinencia, cuando no el ascetismo. Cuanto menos se vive, más aumenta el capital (p. 54).

Finalmente, el propio pensamiento del hombre se ha convertido en su enemigo. La *abstracción* hace que este producto de la actividad humana —el conocimiento— se tome por una realidad extraña, anterior al hombre vivo: el Espíritu, la Idea. La alienación toma, pues, al mismo tiempo, una forma material y una forma abstracta *(ideológica).*

Por lo demás, estas formas de alienación son indisolubles. Tanto si se trata del dinero como de la religión, de la abstracción metafísica o del Estado, todo son *fetiches.* En el fetichismo, el hombre atribuye una realidad ajena

y un poder sobre sí mismo a unos objetos naturales o producidos por él. Estos objetos (es decir, los hombres que se sirven de ellos) adquieren así un poder real y consiguen someter realmente a las masas... El *fetichismo* aparece, pues, como un hecho histórico, social, económico, político, de la mayor importancia.

¿La meta de la historia? No es la Idea, ni el Espíritu ni el hombre abstracto (la conciencia). Es la realización completa de lo humano, en el comunismo, forma suprema de comunidad basada en un inmenso poderío humano y en una inmensa riqueza material y espiritual.

El comunismo es, pues, la superación de la alienación, «*el retorno completo, consciente —realizado a través de toda la riqueza del desarrollo— del hombre a sí mismo como hombre social*» (pp. 22-23).

Este rápido esbozo permite formular algunas conclusiones importantes:

a) Ninguna obra de Marx constituye una ruptura con las obras precedentes, una discontinuidad absoluta.

Releemos «*La cuestión judía*»:

«*El dinero es la esencia del hombre separada del hombre. Esta esencia extraña le domina, y él la adora.*»

«*La emancipación humana sólo se realiza cuando el hombre reconoce y organiza sus propias fuerzas como fuerzas sociales y ya no separa de él la fuerza social bajo forma de fuerza política...*»

Estas nociones, y muchas otras, pasan íntegramente a los *Manuscritos de 1844*, y en ellos son enriquecidas, superadas como fórmulas vinculadas a un ideal «idealista», integradas en el humanismo concreto (naturalista, materialista). El pensamiento de Marx se desarrolla de forma viva: los gérmenes crecen y se transforman.

b) *En este momento*, no es la teoría dialéctica de las contradicciones (teoría *lógica*, teoría del conocimiento) la que pasa del hegelianismo al pensamiento de Marx. Es, sobre todo, la teoría de la *alienación*, sobre la cual Marx funda su humanismo. Pero esta teoría es una teoría concretamente dialéctica, una teoría de la contradicción (negatividad) viva, histórica, situada en el corazón mismo de lo humano.

c) Los *Manuscritos de 1844* aparecen, al ser examina-os, como el esbozo de una *historia materialista* del hom-re (de una «antropología» materialista y dialéctica que odavía no ha sido escrita).

d) El *materialismo histórico* de Marx y Engels está a cerca, pero todavía no ha sido formulado claramente.

En seguida veremos por qué.

Una idea clara emerge: la crítica de la religión, de la netafísica, del Estado, encuentra un fundamento positivo n la crítica de la economía política.

Capítulo X

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Para seguir aclarando sus propias ideas y darles una forma concentrada, Marx redactó en marzo de 1845 las famosas *Tesis sobre Feuerbach.*

Muchos marxistas tienen la costumbre de citar las *Tesis* de manera aislada; en realidad, no se puede ni se debe separarlas de su contexto, es decir, de los *Manuscritos de 1844*. Las *Tesis* condensan los *Manuscritos*, los expresan en fórmulas breves y más precisas, pero sólo adquieren su pleno sentido en referencia a éstos.

«El defecto principal de todo el materialismo anterior, comprendido el de Feuerbach, es que el objeto, la realidad, el mundo sensible sólo se consideran bajo la forma de la objetividad bruta o de la intuición sensible, no como actividad humana concreta, como práctica, no subjetivamente. Por esto los aspectos activos son desarrollados abstractamente, en oposición al materialismo, por el idealismo, el cual ignora naturalmente toda la actividad real y sensible como tal...»

¿Qué significa este texto? Que la teoría hegeliana, idealista, de la *alienación* comprendió efectivamente la actividad *histórica* del hombre y su complejidad, pero dejó de lado su fundamento real: la práctica, el trabajo.

A su vez, Feuerbach recurre a la intuición sensible, pero considera pasivamente la sensibilidad, sin ligarla a la actividad práctica (tesis V). Olvida que el hombre se modifica al modificar las circunstancias (tesis III). Se contenta con *«disolver el mundo religioso»* en el *«mundo profano»*, olvidando que la separación de estos dos mundos tiene su

fundamento en el mismo mundo profano, dividido por antagonismos (tesis IV). Disolver el ser religioso en el ser humano sólo tiene sentido si no se reduce el ser humano al individuo aislado. Pues el ser humano es la totalidad de las relaciones sociales (tesis VI). Feuerbach hace, pues, abstracción de la historia y no advierte que el sentimiento religioso que él critica es, a su vez, un producto histórico y social (tesis VIII).

De donde, estas conclusiones:

«El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad "socializada"» (tesis X).

«Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata ahora es de transformarlo...» (tesis XI y última).

Al separarse de la especulación idealista, el materialismo moderno se liga al conocimiento y a la acción, es decir, a la toma de posición y de partido ante los problemas de la vida.

El *materialismo histórico* (es decir, la sociología científica) se ha formado, pues, mediante la unidad del materialismo y del idealismo.

Entendámonos bien en lo que a esta fórmula se refiere y precisemos su sentido para evitar las interpretaciones torpes o tendenciosas.

Marx y Engels no tomaron el «idealismo» en general ni el «materialismo» en general como ingredientes para mezclarlos en una vaga «síntesis», obra de su invención personal.

Encontraron el idealismo en su apogeo en la obra de Hegel, un idealismo cargado de contenido *objetivo* que exploraba con su vocabulario y su interpretación el inmenso y complejo movimiento de la historia; era, pues, un idealismo muy diferente a un espiritualismo seco y sin vida.

Encontraron un materialismo muy profundo, un materialismo que ya había superado, con Feuerbach, el mecanicismo tosco y elemental, la afirmación fría y seca de que sólo existen la materia, los átomos, etcétera.

Este idealismo objetivo y este materialismo elaborado *tendían* a la unidad. Esto es tan cierto que varios pensadores quisieron alcanzar y formular esta unidad (especialmente Bakunin y Proudhon, que más tarde debían librar una lucha encarnizada contra el marxismo). Sólo Marx y Engels definieron la unidad de las dos tendencias fundamentales de la filosofía clásica, partiendo de su forma más elevada, pero transformando profundamente esta forma. Es decir, resolvieron el problema planteado por el pensamiento de su época no mediante un eclecticismo o una «síntesis» arbitraria sino mediante un salto adelante.

Después de haber comprendido profundamente que hay una historia y que *«la creación del hombre por él mismo»* es un proceso histórico realizado a través de múltiples meandros y de una pérdida (aparente, momentánea) de lo humano, Hegel comprendió mal esta alienación. En lo que realiza el hombre, en el conjunto de sus *«productos»*, Hegel vio una alienación. En cambio, en las potencias del hombre que se han vuelto contra él (propiedad y riqueza *«privadas»*, religión, capital, Estado), Hegel vio la realización del *«Espíritu»*. Para descubrir la verdad sobre la alienación y la historia, hay que invertir el hegelianismo, ponerlo cabeza abajo. Hegel reemplazó el hombre vivo por la Idea, y la realidad humana por la «Conciencia» que se descubre a sí misma. *«Hegel convierte al hombre en el hombre de la conciencia, en vez de hacer de la conciencia una conciencia del hombre real, vivo en el mundo real.»*

Esta conciencia se liga a la Idea o Espíritu, el cual será infinitamente superior a la Naturaleza, disfrazada a su vez en una existencia inferior al espíritu. Los elementos de la realidad humana —naturaleza, actividad consciente, conocimiento y «espíritu» o idea— se encuentran en Hegel metafísicamente desunidos, separados, disociados.

A su vez, Feuerbach reduce al hombre al individuo biológico, aislado, bajo la apariencia de lo concreto material, lo cual es también una abstracción. El hombre feuerbachiano no es más que el individuo burgués e incluso el individuo burgués típicamente alemán: sentimental, pasivo, solitario (cf. *Deutsche Ideologie*, trad. francesa Molitor, *Oeuvres philosophiques*, VI, pp. 163-164). En la medida en que Feuerbach es materialista, la historia desaparece de

su obra; y en la medida en que toma la historia en consideración, deja de ser materialista.

En este sentido, puede decirse que Feuerbach continúa, sin aportar ningún progreso decisivo, al materialismo sumario del siglo XVIII. No presta atención a lo que en el hombre es actividad, comunidad activa, cooperación, relaciones sociales. Su humanismo se basa en un mito: la naturaleza pura, la naturaleza de la selva virgen o de la isla acabada de surgir en el Pacífico. Hegel vio que el hombre sólo se da como ser natural, animal, biológico; que todo lo que es humano es obra de la historia y se crea en un proceso histórico. Feuerbach se detiene en una noción más abstracta —el «hombre»— y llega a reconocer al individuo humano en el sentimiento puro; el amor o la amistad idealista son para él las únicas relaciones reales. «*Nunca llega, pues, a concebir el mundo sensible como actividad real, viva, total, de los individuos que lo constituyen*», y cuando ve una multitud de miserables recurre a la «*intuición*» de la igualdad ideal de los seres humanos. De este modo, vuelve a caer en el idealismo, precisamente en el punto en que el materialismo comunista ve «*la necesidad y la condición, a la vez, de una transformación*» (*Deutsche Ideologie, ibid.*, p. 164).

La unidad de este idealismo y de este materialismo los transforma completando su tendencia, su movimiento interno. Los libera de sus límites, de su lado negativo, de su *unilateralidad*. Los une en su propio nombre. Por eso el *materialismo histórico* no se debe considerar como una invención personal de Marx ni como la simple expresión de la conciencia de clase del proletariado, sino como una exigencia del pensamiento objetivo, del movimiento del pensamiento humano y de su progreso en el siglo XIX. El genio de Marx y de Engels consistió en haber *captado plenamente* las dos caras, los dos aspectos, los dos términos del problema.

Y si los unieron —resolviendo de este modo el problema de la ciencia histórica y del conocimiento en el dominio de la realidad humana— fue para enriquecerlos. ¿Cómo? Mediante un contacto con los hechos, con la experiencia social, con el conocimiento ya adquirido en este dominio. El contacto con los hechos económicos y sociales y la crítica de la economía política, esbozada por Engels, fueron decisivos. De este modo, *la filosofía idealista pero ya objetiva de la alienación pasó a la ciencia naciente del hombre histórico, al igual que el materialismo filosófico más audaz.* En esta ciencia, la filosofía se supera, se transforma, pierde su abstracción y se realiza a un nivel superior. El filósofo se convierte en historiador, en economista, en sociólogo, y deja de creer en el poder de los filósofos, deja de pensar que una modificación de la conciencia provocará el hundimiento del mundo existente (cf. *Deutsche Ideologie*, t. VII, p. 11).

En 1846, Marx y Engels decidieron publicar una puntualización clara y neta sobre todas estas cuestiones. Querían atacar en su sector central y decisivo la filosofía que estaba de moda por entonces, el idealismo degenerado, en regresión respecto al de Hegel, según el cual el individualismo subjetivo, anarquizante —la conciencia individual de sí— responde a todo, basta para todo.

Marx y Engels trabajaron juntos desde septiembre de 1845 hasta agosto de 1846. Les resultó imposible encontrar un editor. El manuscrito fue abandonado «*a la crítica roedora de los ratones*». Fue *La ideología alemana*, encontrado por Riazanov e íntegramente publicado en 1932: constituye la primera exposición del *materialismo histórico*.

La mitad de la obra está dedicada a la refutación de Stirner, teórico del individualismo anarquizante. Marx se encarnizó contra él, lo despedazó, mostrando que bajo el «*pensador audaz*» no había más que un filisteo, uno de los pilares de la vida de café berlinesa, embrutecido por la cerveza y profundamente satisfecho en su egoísmo. De manera mucho peor que la de Hegel, Stirner disuelve el mundo real no ya en ideas, ni siquiera en «*la conciencia*», sino en su «*yo*» (cf. *op. cit.*, t. VI, p. 181).

Se comprende, hasta cierto punto, que los editores de la época se negasen a publicar el libro: la parte dedicada a Stirner tiene la misma pesadez masiva que las obras anteriores de Marx. El lector se pierde en una polémica que presupone, con demasiada frecuencia, el conocimiento del autor criticado. La profundidad, la modernidad (más actual que nunca en 1956) de esta polémica sólo se descubre gradualmente. El lector que quiera encontrar en la crítica de

Marx a Stirner los elementos de una crítica del individualismo contemporáneo y un análisis penetrante de la individualidad concreta hará bien en abordar pacientemente la lectura de la obra, penetrando lentamente en los recovecos de la discusión.

La parte dedicada a Feuerbach, seguramente redactada por Engels y Marx, expone de modo notable el materialismo histórico.

«Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas; los hombres reales, activos, condicionados por el desarrollo determinado de las fuerzas productivas... La conciencia es el ser consciente; el ser de los hombres es su proceso vital. Si los hombres y sus condiciones aparecen invertidos en las ideologías, como en una cámara obscura, es debido al proceso histórico vital, exactamente igual como la inversión de los objetos en la retina se debe a un proceso físico» (cf. *op. cit.*, VI, p. 157).

Las ideas, las interpretaciones idealistas no son, pues, *falsas* sino que están *invertidas*. El materialismo histórico *comprende* las ideas; las tiene en cuenta como otros tantos documentos, y las explica buscando sus *condiciones*. De este modo, al contrario del idealismo germánico que pretende descender del cielo, el materialismo histórico parte de los hombres realmente activos; las reflexiones y las ideas de los hombres se comprenden a partir del proceso de su vida (social).

La moral, la religión, la metafísica *no tienen una historia independiente* (cf. p. 158), pues la única historia es la del hombre, es decir, *la de los hombres en el conjunto de sus relaciones. «No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia»*.

¿Qué hacen los idealistas de la historia? La niegan o la trasponen. Del mismo modo que separan el pensamiento de los sentidos y el alma del cuerpo, separan la historia de los datos de las ciencias naturales y del estudio de las técnicas; no ven el *«lugar natal»* de la historia en la tosca y terrestre vida material sino en las nubes vaporosas del cielo. En la medida en que se ocupan de la historia, la convierten en un *«sujeto»* o en un *«Principio»* aparte y dicen: *«La Historia hace que... la Historia juzgará... la Historia no admite que»*...Pero lo cierto es que la Historia no hace nada, no quiere nada, lo admite todo; lo cierto es que el hombre es el que hace, vive, quiere, combate. No es la *«Historia»* la que utiliza a los hombres como una providencia, para sus fines. La Historia no es nada más que el hombre que persigue sus propios objetivos, es decir, los hombres, *los individuos en sus relaciones* (cf. *La Sagrada Familia, passim*).

Es preciso, sobre todo, no confundir —como hacen los idealistas— la *historia* conjunto de hechos con la *historia* conjunto de conocimientos.

Los hechos preceden al conocimiento científico de los mismos. ¿Qué son los hechos históricos? Son relaciones, y no una nube de anécdotas. ¿Qué relaciones? ¿Disimulan una realidad misteriosa? En absoluto. El *«misterio»* es una categoría del idealismo; los ingenuos idealistas que caen en la trampa de las ideologías *«canonizan»* lo que se les ofrece: la Historia, el Individuo, la Conciencia... Estos idealistas lo *«canonizan»* todo —incluso la impiedad—, pero sobre todo se canonizan a ellos mismos. Las relaciones históricas son *relaciones sociales*, concretas y sin ningún trasfondo: las relaciones de los individuos en su actividad viva. *«Cuando se representa el proceso, la historia deja de ser una colección de hechos muertos»*..., como en los realistas y empiristas, *«o una acción imaginaria de sujetos imaginarios»*, como en los idealistas. La especulación debe ceder el puesto a la ciencia. De este modo, la filosofía independiente (especulativa) pierde su condición de existencia. Sin embargo, la filosofía subsiste como *«resumen de los resultados universales que pueden extraerse del examen del desarrollo histórico»* (Marx y, sobre todo, Engels precisaron estos resultados mucho más tarde: teoría del conocimiento, teoría del humanismo, metodología). Estos resultados, tomados aisladamente, no tienen ningún valor. Es absurdo utilizarlos como un esquema que reemplaza la historia científica.

No debemos, pues, remontarnos a unos *«principios»* abstractos de la historia sino a los presupuestos reales, a las condiciones reales —las más simples y generales— de la historia real.

Para poder «*hacer historia*» es preciso que los hombres puedan vivir, satisfacer sus necesidades elementales.

«*El primer hecho histórico es, pues, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material; esto es, verdaderamente, no sólo un hecho histórico sino también una condición fundamental de toda la historia, que debe cumplirse hoy como hace miles de años, en todos los momentos del día, simplemente para que los hombres puedan seguir viviendo*» (cf. p. 165).

Los alemanes, que ni siquiera sospechan este hecho, nunca han tenido una verdadera historia. En cambio, los franceses y los ingleses, sin alcanzar la claridad y la verdadera objetividad, han intentado por lo menos dar una base a la historia, escribiendo la historia de la sociedad civil, del comercio, de la industria, etcétera.

En segundo lugar, la necesidad satisfecha y el *medio* (instrumento) de su satisfacción suscitan nuevas necesidades. A partir de su primera condición se ve ya que la actividad social de los seres humanos se hace más compleja. La producción de nuevas necesidades es el primer *acto* histórico del hombre social que participa en las relaciones sociales (cf. p. 166).

Este «*acto*» separa al hombre de la animalidad, de modo concreto, no según una definición abstracta.

En tercer lugar, las relaciones de los seres humanos no son, simplemente, las relaciones de su cooperación en la satisfacción de las necesidades y el uso de los instrumentos; «*son las relaciones entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos; es la familia*». En otras palabras, las relaciones de reproducción social se mezclan con las relaciones de producción social. La familia no debe estudiarse según la «*noción*» abstracta o moral, sino en los hechos.

Estas tres condiciones no se separan entre sí. Son tres aspectos, tres «*elementos*» simultáneos de la vida humana.

Su conjunto tiene una doble vertiente: *relación, por un lado, del hombre con la naturaleza* (física, fisiológica, biológica); *por otro lado, relación social,* relación del hombre con el hombre, es decir, de los individuos entre sí. Resulta de ello que un modo de producción determinado —es decir, de acción técnica sobre la naturaleza— siempre es inseparable de un modo de cooperación social y la organización del trabajo es en sí misma una «*fuerza productiva*». La cantidad de las fuerzas productivas, el poder sobre la naturaleza condicionan concretamente a toda sociedad; el estudio de toda sociedad supone, por consiguiente, el estudio de sus relaciones con la naturaleza (física, geográfica, biológica, etcétera); de sus instrumentos (técnicos); del uso de los instrumentos (organización y división del trabajo); es decir, el estudio de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción.

La ciencia de la naturaleza material y la ciencia del hombre no se pueden separar. El hombre se diferencia de la naturaleza, pero no se separa de ella (cf. *ibid.*, p. 154). Toda investigación histórica parte, pues, de los fundamentos naturales de la vida social, pero sin omitir «*las transformaciones que les hace sufrir la vida social*».

Antes de distinguirse de la naturaleza y de los animales por su pensamiento (por un pensamiento teórico y abstracto), el hombre se distingue de ellos *de hecho* y *en la acción* cuando *produce* sus medios de subsistencia en vez de recibirlos de la naturaleza, pasivamente.

«*El hecho es, pues, que unos individuos determinados, en unas relaciones de producción determinadas... contraen unas relaciones sociales y políticas determinadas.*»

En efecto, las condiciones anteriormente analizadas no son más que las condiciones generales, elementales, sobre las que se erige un proceso cada vez más complejo. El sociólogo y el historiador deben «*mostrar en cada caso, sin ilusión ideológica ni especulación, el vínculo de la organización social y política con la producción*». Esta relación existe aunque sea compleja o esté enmarañada; en cada caso hay que descubrirla *objetivamente*. Proviene no de lo que han pensado o creído los individuos participantes en estas relaciones, «*no de cómo estos individuos pueden aparecer ante sus propios ojos o ante los ojos de los demás*» sino de lo que son realmente, de lo que hacen, de sus actividades y de sus acciones.

Toda estructura social se presenta, pues, con una *apariencia* y una *realidad*.

La sociología científica (y la historia) —parecidas en esto a todas las ciencias— deben partir, pues, de «*fenómenos*» y de «*apariencias*» para llegar a lo real, a lo esencial.

Pero en esta investigación, la historia (ciencia) permanece siempre en el terreno de la historia (hechos). El historiador no interpreta jamás los hechos en función de «*su*» conciencia ni de «*la conciencia*» en general o de la «*Idea*». Debe saber que ni la Idea, ni el ideal, ni el pensamiento «*crítico*» son las fuerzas motrices de la historia sino «*la transformación práctica de las relaciones sociales*».

En cada etapa, en cada época de la historia, el historiador encuentra «*una suma de fuerzas productivas, una relación de los hombres entre sí y con la naturaleza, transmitida a cada generación por la que le precede... y modificada por esta nueva generación*». Es el fundamento real de lo que los filósofos han traspuesto bajo el nombre de «*sustancia*» o «*esencia*» del hombre, de Conciencia, de Espíritu o de Idea.

¿Se trata de negar la conciencia, el pensamiento o el espíritu? En absoluto. Se trata, según Marx y Engels, *de verlos nacer*, de seguir su formación a partir de sus condiciones, *en el movimiento y el proceso históricos*.

El Espíritu no puede liberarse de lo que le aparece como una maldición; está afligido por una materialidad «*que se manifiesta bajo la forma de sentido, es decir, de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia*». El lenguaje es, prácticamente, «*la conciencia existente para otros hombres, es decir, existente también para mí*» (*ibid.*, p. 168). (Se reconoce aquí la inseparabilidad del objeto y del sujeto, de la condición y de lo condicionado, afirmada anteriormente en los *Manuscritos de 1844*.)

La conciencia del hombre no es, ante todo, más que un instinto consciente, «*una conciencia simplemente sensible, relativa al ambiente inmediato, conciencia de conexiones limitadas con otras personas u otras cosas*». No es más que una conciencia animal de la naturaleza mientras la naturaleza no es modificada por la acción humana. La conciencia sólo se desarrolla con el aumento del poder práctico sobre la naturaleza, con la creciente productividad del trabajo, con la complejidad y el número de las necesidades, de las actividades, de las relaciones. La *división del trabajo* interviene aquí no sólo como condición del desarrollo de la conciencia sino también como determinante de la forma que toma este desarrollo:

«*La división del trabajo sólo es real a partir del momento en que se instituye una división del trabajo material y del trabajo intelectual. A partir de este momento, la conciencia puede emanciparse y lanzarse a la formación de la teoría pura... Pero si esta teoría (teología, moral, filosofía, etc.) entra en contradicción con las condiciones existentes, sólo puede deberse a que las condiciones sociales existentes han entrado en contradicción con las fuerzas productivas existentes.*

Lo que la conciencia hace sola no tiene el más mínimo interés. Retengamos del fárrago de las ideologías un hecho: que los tres elementos (fuerzas productivas, relaciones sociales, conciencia) pueden y deben entrar en contradicción, porque la división del trabajo hace posible e incluso necesario que la actividad material y la actividad espiritual, el trabajo y el goce, la producción y el consumo recaigan en individuos diferentes...

La división del trabajo y la propiedad privada son expresiones equivalentes: una expresa en relación con la actividad lo que la otra expresa en relación con el producto de la actividad.

En la contradicción del interés individual y del interés común, este último toma —como Estado— una forma independiente, distinta de los verdaderos intereses individuales o generales, y se convierte de este modo en comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base de los vínculos reales existentes —familia, raza, lengua, división ampliada del trabajo y otros intereses— y, en particular, de las clases... Se sigue de ello que las luchas dentro del Estado por el derecho, la lucha por lo universal no son más que la forma ilusoria de la comunidad, las formas bajo las cuales se desarrollan las luchas reales de las clases...

Las ideas de la clase dominante son, en todas las épocas, las ideas dominantes; es decir, la clase que constituye el

poder material dominante de la sociedad es también el poder espiritual dominante... Las ideas dominantes no son más que la expresión ideológica de las relaciones reales dominantes —relaciones concebidas bajo la forma de ideas— y, por consiguiente, son condiciones que hacen de esta clase una clase dominante, son las ideas de su dominación...

En esta clase unos se convierten en los pensadores (los ideólogos activos, cuya ocupación principal es la fabricación de las ilusiones que esta clase se hace sobre sí misma), mientras que los demás se comportan más pasivamente, más receptivamente frente a estas ilusiones. Pero, en realidad, estos últimos son los miembros activos de la clase en cuestión y tienen poco tiempo que dedicar a la fabricación de las ilusiones y de las ideas sobre ellos mismos. Esta división del trabajo puede provocar cierta hostilidad entre ambos grupos, hostilidad que desaparece cuando la clase se encuentra en peligro...» (*Deutsche Ideologie, passim*).

Toda clase ascendente «*presenta sus intereses como el interés de la sociedad*», es decir los expresa idealmente, da a sus ideas la forma de la universalidad, intenta presentarlas como racionales... Puede hacerlo, y esta forma tiene un contenido real mientras el interés de la clase ascendente (revolucionaria) coincide realmente con el de todas las clases, salvo la clase dominante caduca. Este fue el caso de la burguesía cuando venció al feudalismo.

Cuando las ideas dominantes consiguen presentarse en forma «*universal*», al margen y por encima de los intereses dominantes, se llega a creer que en la historia dominan siempre las ideas. En este momento se abstrae la Idea, o el Hombre, o el Espíritu o la Conciencia, para presentarlos como autores de la historia. Se apartan de la historia todos los elementos materiales y se puede «*dar rienda suelta al corcel especulativo*».

La ilusión ideológica tiene otro aspecto. La conciencia va retrasada. Se representa el presente mediante formas anteriores. Este atraso de la conciencia se explica por el hecho de que unas relaciones y unos intereses ya superados por las fuerzas productivas quedan durante largo tiempo en posesión de un poder tradicional, inmovilizado, «*cosificado*» en relación con los individuos en el derecho, en el Estado, en la estructura de las clases. La contradicción entre la ilusión ideológica y la realidad corresponde, pues, a una contradicción en la realidad.

«*Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de las relaciones se ha manifestado varias veces en la historia —sin trastornar hasta ahora sus fundamentos— mediante una revolución y tomando diversas formas subordinadas: luchas de clases, choques de ideas, contradicciones en la conciencia, luchas políticas, etcétera. Desde un punto de vista limitado, se puede tomar una de estas formas por el fundamento de dichas revoluciones; esto es tanto más fácil cuanto que los individuos que han iniciado las revoluciones se han hecho, a su vez (según su grado de cultura y según el grado del desarrollo histórico) ilusiones sobre su propia actividad.*

Todas las luchas de la historia tienen su fundamento profundo en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de las relaciones...»

Dejemos de lado el desarrollo de la teoría (paso de la división del trabajo al intercambio, al comercio, al capital); en *La ideología alemana* este desarrollo es confuso. En las cuestiones económicas y políticas no hay que pedir al libro más que un primer esbozo de la doctrina.

En él sólo se expresa con precisión la teoría general del materialismo histórico. ¿En qué consiste exactamente?

«*Esta concepción de la historia se basa en el estudio del proceso de la producción en su desarrollo, tomando como punto de partida la producción de la vida, investigando el modo de distribución ligado al modo de producción y producido por él; es decir, concibiendo la sociedad civil en sus diferentes grados como el fundamento de la historia*»..., de modo que se puedan *seguir en su génesis* las formas de la conciencia y se capte la *acción recíproca* de estos diversos aspectos de la historia (cf. *op. cit.*, VI, página 184).

Las condiciones de la actividad (*condiciones* de la actividad individual y, *al mismo tiempo*, trabas o *límites* de esta actividad —cf. p. 233—) producen en el desarrollo histórico una serie ininterrumpida de formas de intercambio, de distribución, de comercio. Su vínculo histórico se debe a que en cada progreso del poder humano sobre la naturaleza y, por consiguiente, en cada progreso de la actividad individual, hay que reemplazar las relaciones precedentes por nuevas relaciones. «*Este desarrollo se produce naturalmente*.» Obsérvese bien esta fórmula. Es capital. (*Op. cit.*, p. 234.) La veremos reaparecer, tanto en el importante prefacio de *El Capital* como en las obras de los principales continuadores de Marx.

El desarrollo histórico es un proceso *natural* y debe estudiarse como tal, es decir, *objetivamente*, científicamente.

¿Quiere ello decir que se efectúa *sin conciencia*, sin ideas? En absoluto. Ya hemos mencionado la *objetividad profundizada* que se encuentra incluso en la ciencia moderna de la naturaleza y que no hace abstracción del «*sujeto*» en beneficio de un objeto bruto, exterior, *mecánico*. En el proceso natural del desarrollo social nace y se desarrolla la *conciencia* real de los hombres reales a través de sus múltiples ilusiones «*ideológicas*».

Hagamos una comparación. El desarrollo social puede y debe estudiarse como el de un niño (haciendo salvedad, claro está, de las innumerables diferencias). Si alguno quiere explicar al recién nacido, sus gritos y sus movimientos, sus balbuceos posteriores recurriendo a las nociones de «*alma*», Pensamiento, Idea, nos encontramos ante una plena manifestación de la locura del idealismo metafísico. Sigamos el orden real: en primer lugar el cuerpo del niño, después su conciencia. Vemos nacer y crecer su conciencia con el crecimiento de su organismo, su movilidad, su acción, su poder sobre los objetos que le rodean, y, después, con el lenguaje y la inteligencia. Este desarrollo del niño se puede observar, estudiar. Es un proceso natural. Y cuanto más existe *objetivamente* este niño, como organismo actuante, más existe para sí mismo «*subjetivamente*», como conciencia. El uno incluye al otro; pero la existencia objetiva, material, precede y condiciona la existencia subjetiva, la conciencia. Y cuando el niño llega a los primeros

balbuceos, a los primeros titubeos de la inteligencia, cuando empieza a encontrar placer en las fábulas o los cuentos de hadas y, a veces, en la invención de narraciones en las que él desempeña un papel, no estamos obligados a creer lo que dice o piensa de sí mismo, aunque nos parezca encantador.

El desarrollo del hombre actual y de su conciencia se producen «*naturalmente*», es decir, *sin un conocimiento verdadero* (pero no sin conciencia), hasta el momento en que el pensamiento científico surge de este desarrollo; es un pensamiento formado ya por el estudio científico de la naturaleza y se aplica finalmente al proceso social: lo *conoce* y, por ello, es capaz de dirigirlo «*de acuerdo con un plan de conjunto*» (cf. *ibid.*). El proceso social deja de ser entonces «*natural*» para convertirse en «*racional*»; por lo demás, la razón y el conocimiento surgen del proceso natural al llegar a cierto grado de su desarrollo.

Esta concepción entraña la extensión de la ciencia «*objetiva*» al dominio de los hechos humanos (sociales). Por esto Marx y Engels insisten con tanta fuerza en la unidad del hombre y de la naturaleza, en la unidad de la ciencia de la naturaleza y de la ciencia del hombre. La relación del hombre consigo mismo no es más que el otro aspecto, el otro polo de la relación del hombre con la naturaleza. Del mismo modo, la explotación del hombre por el hombre (la división social en clases) fue una consecuencia de la división del trabajo, es decir de la explotación sistemática de la naturaleza por el hombre; y esto ha sido así hasta la época actual, en que *simultáneamente* surgen las condiciones de la libertad y las del conocimiento racional del hombre. Ahora empieza la edad adulta de la humanidad. Termina la prehistoria del hombre: llega a su fin la historia natural de la especie humana y cede poco a poco el lugar a la verdadera historia, consciente, «*planificada*», organizada. La conciencia —el instinto consciente— se ha convertido en conocimiento y razón. Este nuevo grado, este salto adelante implica una profunda transformación: una «revolución» completa.

Hasta Marx y Engels, los historiadores se ocupaban sobre todo o exclusivamente de los motivos ideológicos (subjetivos) de las acciones históricas, sin buscar la *génesis* de

estos móviles, es decir, sin captar la *ley objetiva* del desarrollo y del *encadenamiento* histórico de los hechos y de las relaciones. La historia era mera descripción, conjunto de anécdotas sin ligazón entre sí; aparecía como un caos de iniciativas o de violencias absurdas, como una nube de hechos. No iba más allá de la *apariencia* (ideológica), hacia la realidad que se manifiesta a través de la apariencia (el «*fenómeno*») y la explica. No era una ciencia sino el balbuceo infantil de la conciencia naciente.

Los historiadores idealistas hacían caso omiso de las *masas*. Las despreciaban expresamente; así ocurría en el caso de los jóvenes hegelianos, unos individualistas que pretendían ser «*de izquierda*». Al examinar el *conjunto* de los hechos históricos y sociales, Marx y Engels pudieron «clasificarlos», ordenarlos, según su grado de realidad. Bajo las tendencias e ideas contradictorias, bajo las luchas ideológicas y políticas, descubrieron unas condiciones determinadas de existencia y de producción, unos niveles determinados de desarrollo de las fuerzas productivas, unos efectos de conjunto, unas fuerzas humanas globales: unas masas y unas clases.

Los individuos actúan, y son los individuos los que hacen la historia. Para responder a los individualistas, *La ideología alemana* determina con precisión las complejas y cambiantes relaciones del individuo con la clase y la masa (cf. *supra*, «Introducción»). Pero el individuo no hace la historia individualmente, solitariamente. Lo absurdo de esta hipótesis (la de Stirner) aparece con sólo formularla. El individuo actúa en ciertas condiciones (que *permiten* y *obstaculizan* a la vez su iniciativa) y siempre como representante o portavoz de una masa, de una clase.

Pese a la prodigiosa diversidad de sus aspectos, la historia es un proceso único, un vasto devenir que no tiene más leyes que las de la naturaleza, que las de todo devenir...

La *Deutsche Ideologie* pone, pues, en evidencia la «*base real de la historia*», es decir, las nociones y tesis fundamentales del *materialismo histórico* a través de la crítica profunda de la filosofía alemana y del idealismo «*germano-cristiano*», considerado por Marx y Engels como característico.

Es preciso hacer todavía algunas observaciones importantes en relación con este libro.

a) El materialismo histórico es formulado en él menos magistralmente —en lo que al detalle se refiere— que en el «Prefacio» de la *Contribución a la crítica de la economía política*. De 1846 a 1859 el pensamiento de Marx progresa, se enriquece y, en lo que concierne al punto que nos ocupa —el materialismo histórico— se hace más preciso.

En 1859 formula claramente la noción de *superestructura*:

«El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, a la que corresponden determinadas formas de conciencia.»

En 1846, «*el modo de producción*» y las «*relaciones sociales*» no están todavía definidos con claridad. Las relaciones sociales aparecen a veces como relaciones de intercambio, de *distribución*, simples correlativos de las relaciones de *producción*, sin que se vea bien su vínculo. Tampoco se ve bien si las *relaciones de propiedad* forman parte de las *fuerzas productivas* (de la división y la organización del trabajo, inmediatamente) o si constituyen otro aspecto del proceso. La expresión «*forma*» (forma de propiedad, forma de producción) tiene diversos usos y oculta el problema.

En 1859, el pensamiento de Marx se elucidará. Las *fuerzas productivas comprenden*: la naturaleza, la técnica del trabajo y los instrumentos, la organización y la división del trabajo. El *modo de producción* y las *relaciones de producción* se manifiestan en su forma jurídica: las *relaciones de propiedad* y, finalmente, en el inmenso edificio de las *superestructuras* políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, ideológicas (que coronan y consolidan a la vez la «*base*» correspondiente a cierto nivel de las fuerzas productivas).

Algunas de estas nociones se precisarán mucho antes de 1859. Así, por ejemplo, en 1847 Marx ya hará observar a Proudhon que la *máquina* no es una «*categoría económica*» sino un hecho técnico. La «*categoría económica*» es

el *taller*, la manufactura, es decir, la máquina dentro de la organización del trabajo.[1]

Por lo demás, está claro que las *relaciones de producción actúan* perpetuamente sobre las fuerzas productivas y sólo pueden separarse de éstas para y mediante el análisis.

En 1859, Marx dejará deliberadamente de lado la cuestión del individuo. Escribirá: «*En la producción social de su existencia, los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad*». *La ideología alemana* muestra mejor cómo actúan los individuos y cómo las condiciones de su actividad acaban por separarse, por «*cosificarse*» fuera de ellos, para determinarlos.

b) ¿Qué ocurre en el *materialismo histórico* con la teoría de la alienación, que constituía la preocupación central de los *Manuscritos de 1844*?

En la *Deutsche Ideologie* la palabra «*alienación*» desaparece.

De modo general, en el curso de sus polémicas y para no dejar ningún flanco descubierto frente a la crítica adversaria, Marx y Engels tomaron todas las precauciones; pero, como reconoció Engels más tarde (cf. carta a Bloch, 1890), a veces fueron demasiado lejos en esta dirección. En *La ideología alemana* se esfuerzan por no utilizar el vocabulario filosófico. Si lo utilizan en alguna ocasión es irónicamente. Por ejemplo, escriben que «*Esta exteriorización del hombre para hacerse entender por los filósofos, sólo puede superarse en ciertas condiciones*». Después de lo cual, Marx y Engels muestran a los filósofos que las condiciones de esta superación no son teóricas sino prácticas:

«*Es preciso que se haya producido una clase privada de propiedad, una clase que se oponga al mundo de la riqueza y de la propiedad, y también que se haya alcanzado un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas...*» (cf. *op. cit.*, VI, p. 176).

Este texto muestra ya que la doctrina filosófica de la alienación, proveniente del idealismo hegeliano, no había desaparecido en beneficio de nuevas preocupaciones; en el curso de la polémica, el acento se carga sobre el materialismo, sobre la crítica del materialista Feuerbach y sobre el enriquecimiento del materialismo. Sin embargo, la teoría de la alienación sigue estando presente y ocupa incluso un lugar central:

«*La división del trabajo nos muestra que mientras los hombres viven en la sociedad natural —mientras la actividad no se divide voluntariamente, sino naturalmente— el acto propio del hombre se convierte para él en un poder extraño y exterior que le subyuga en vez de caer bajo su dominio...*» (*Ibid.*, p. 174).

Debido a la división del trabajo, el conjunto, la comunidad entra en conflicto con los individuos: los individuos dejan de ver y de comprender el conjunto. En el mismo momento en que, en la historia, los individuos humanos se elevan al pensamiento, la reflexión de cada individuo limitado a su trabajo parcelario deja de percibir la totalidad social; y esto en el preciso instante en que esta totalidad se amplifica, se enriquece material y espiritualmente. Cada uno se encuentra sometido a su reducida esfera, prisionero de sus condiciones de vida, sometido a un todo que escapa a su pensamiento y a su acción. La solidificación, la «*reificación*» de la actividad social y del producto del hombre «*...en un poder que escapa a nuestro control, burla nuestras esperanzas y reduce nuestros cálculos a la nada*» es uno de los principales aspectos del movimiento histórico. Esta exteriorización —«*para hablar como los filósofos*»— del hombre real es real a su vez: toma la forma de la esclavitud y de la propiedad, de los conflictos de clase, del Estado, esta «*comunidad ilusoria*» que se edifica sobre la base de las relaciones existentes.

El comunismo —cuyas condiciones se realizan en nuestros días— la superará. ¿Qué es, pues, el comunismo? No es ni un Estado ni un Ideal, precisan Marx y Engels:

«*Llamamos comunismo al movimiento que tiende a abolir y superar al estado actual... La supresión de la pro-*

1. Naturalmente, en la *Deutsche Ideologie* sólo cabe buscar algunas indicaciones sobre *El Capital*. (Observación preliminar de «Feuerbach». Engels recordará que los conocimientos económicos de los dos autores eran todavía muy incompletos.)

piedad privada, la organización comunista de la producción entrañan la supresión de la exterioridad en que se encuentran los hombres frente a su propio producto» (cf. *op. cit.*, p. 178).

Al parecer Marx y Engels creían que el comunismo, definido por el movimiento, por la superación de la alienación en unas condiciones históricas y reales, estaba muy cerca...

Al acentuar el materialismo en esta obra polémica también dejaron de lado la *dialéctica* como tal, aunque la utilizasen en su análisis. Muestran la inseparabilidad de los factores de la historia, la historia del hombre como un proceso global, la acción recíproca de los factores, sus *conflictos* y sus *contradicciones*. Emplean la dialéctica hegeliana pero no la mencionan. Es decir, esta obra no expone un materialismo histórico sin dialéctica, pero en ella no se expresa todavía el materialismo dialéctico. La relación del hombre con la naturaleza sólo se presenta, todavía, históricamente.

En esta obra, su preocupación constante es mostrar en la materialidad el fundamento de las relaciones sociales; es mostrar que el ser (material y social) precede y condiciona a la conciencia; es demostrar que es imposible separar las ideas y la conciencia de sus condiciones para hacer de ellas un proceso independiente, un sujeto autónomo, un mundo de pensamientos que «*transciende*» el mundo natural (material).

Luchan contra la filosofía idealista, contra la filosofía materialista, contra la filosofía especulativa en general, pero después de haber integrado en el materialismo histórico, transformándolos, los descubrimientos de estas filosofías.

El metafísico idealista Hegel comprendió la ley del desarrollo humano. El hombre se crea a sí mismo a través de contradicciones, a través de momentos históricos y de etapas que son «*inhumanas*»: que son *lo otro* de lo humano, la *alienación*. Éste fue el magnífico fruto del idealismo filosófico y de la filosofía clásica. Marx y Engels recogieron este fruto, sin olvidar que Feuerbach había indicado el «*sujeto*» real del proceso: el hombre vivo, carnal, que se desarrolla alienándose y se aliena desarrollándose. Marx y Engels recogieron también este fruto del materialismo filosófico.

No se podía seguir hablando, entonces, de filosofía pura. La *actitud filosófica* era contemplativa. Esta actitud, consecuencia lejana de la división del trabajo, corresponde a una actividad mutilada, unilateral: el pensamiento puro.

El materialismo histórico la supera, pero la lleva a su plenitud. La filosofía siempre ha querido alcanzar la objetividad, la necesidad, la universalidad del pensamiento, su eficacia. La filosofía siempre ha querido prescindir de las apariencias para alcanzar la realidad. El materialismo histórico realiza las ambiciones de los filósofos. *Al superar la filosofía especulativa, eleva la filosofía a un nivel superior.*[2]

c) La reflexión sobre el *Individuo* (*op. cit.*, tomo VI, pp. 220-245) da preciosas indicaciones que permiten ver un aspecto del materialismo histórico que Marx y Engels abandonaron más tarde.

La filosofía pura, obra del filósofo aislado, es inevitablemente individualista. *La ideología alemana* critica, pues, a la vez el individualismo materialista (Feuerbach) y el individualismo idealista (Bauer, Stirner).

Esta obra *tiende hacia una teoría del individuo concreto*. El hombre en general y su alienación no son más abstracciones. El individuo se encuentra en el punto de partida y en el punto de llegada del proceso histórico. «*Los filósofos se han representado como un ideal, bajo el nombre de hombre, al individuo que ya no está sometido a la división del trabajo*», sin preguntarse cómo se puede superar la división del trabajo y no perder su lado positivo y progresivo. Han expresado abstractamente las contradicciones entre los deseos de los hombres y la verdadera condición humana.

El proceso histórico y real va de la animalidad primitiva a la era de la abundancia, de la conciencia y de la libertad. La alienación es un aspecto de este proceso que aparece especialmente (en *La ideología alemana*) como la alienación del individuo. Ha habido una «reificación» de las

2. Cf. «Contra el *hombre* de los filósofos, *Ibid.*, p. 127, p. 225, p. 244, etc.

relaciones sociales respecto a los individuos; y, sin embargo, sólo existen unos individuos que no son unos «*únicos*» indefinidamente repetidos, unas conciencias aisladas, unos «*yo*» inefables, a la manera de Stirner; son seres reales, situados en cierto nivel del desarrollo humano y vinculados por unas relaciones complejas, cambiantes, concretas. Sólo pueden vivir en la vida colectiva de la especie humana, en una comunidad. Hoy tienen que «*subyugar*» los poderes alienados, «*reificados*», existentes fuera de ellos, para reintegrarse a la comunidad de unos individuos libre y conscientemente asociados.[3] Es una exigencia inmediata de la vida individual. El individuo moderno quiere y debe querer superar la separación entre su vida «*privada*», estrictamente individual, y su vida social, pública, subordinada a la especialización, a los grupos estrechos de que forma parte, a su lucha contra otros individuos (concurrencia). Se divide para sí en individuo o conciencia *personal* (íntima, estrictamente privada) e individuo *accidental* (determinado por las circunstancias exteriores). Ahora bien, esta vida «*accidental*» es precisamente la vida social del individuo, es decir, forma parte de su esencia; y la vida «*personal*» ¿no es a su vez accidental, determinada por el azar y las circunstancias?

Hasta ahora, en las sociedades divididas en clases, los intereses personales y particulares se han desarrollado al margen de los individuos y de las personas, convirtiéndose «*en intereses de clase que adquieren independencia frente a las personas individuales, y en esta autonomía toman la forma de intereses generales, entrando luego en conflicto con los individuos reales*». La suma de los intereses individuales aparece a los individuos como superior a su individualidad y, en este marco, las *mismas actividades personales* se alienan, se «*cosifican*», se convierten en conductas automáticas, exteriores a las personas (las «*costumbres*»). Se diría que existen, incluso en los individuos, unas fuerzas externas «*que determinan a los individuos, los dominan, les parecen sagradas*». Estas costumbres, estas conductas que el individuo toma por lo que hay de más profundo y de más personal en sí mismo —y que lo son, en cierto sentido, pero siendo accidentales en relación con na individualidad humana verdaderamente desarrollada y plena—, provienen de la *clase.*

3. Cf. p. 235, el triunfo del individuo en el comunismo: «*lo que crea el comunismo es el fundamento de la supresión de todo lo que existe independientemente de los individuos*» y que no es «*más que un producto del antiguo comercio de los individuos*».

¿Qué hace el individualista, Stirner por ejemplo? So pretexto de criticar lo «*sagrado*», lo toma en bloque y lo rechaza en bloque, sin análisis; con ello convierte al individuo, despojado de todo contenido, en un nuevo «*sagrado*» y canoniza el «*yo*».

No comprende que el «*interés general*» y el «*interés privado*» (es decir, la forma ilusoria y alienada del proceso histórico y la forma de la alienación íntima del individuo) son dos aspectos inseparables del mismo movimiento y dos aspectos momentáneos de la alienación.

El individuo aislado, el Único de Stirner, es tan abstracto como el Hombre en general.

Cuando Stirner intenta comprender la historia, imagina a todos los pensadores como otros tantos «*clérigos*». Clérigo es el que domina su vida con su pensamiento, y luego quiere dominar a los demás. La historia es la obra de los clérigos. Y Stirner, teórico del individualismo absoluto, del «*único*», llega a identificar a Robespierre o a Saint-Just —«*clérigos*» ambos— con Inocencio III o Gregorio VIII. «*Toda individualidad desaparece*», pues, ante el individuo vacío y abstracto, ante el «*Único*» (cf. *op. cit.*, t. VII, pp. 153-154).

El individuo de Stirner no difiere mucho del «*Hombre*» de Feuerbach; Robinson abandonado en la pura naturaleza, en una isla desierta del Pacífico.

El individuo desarrollado, recuperado de la alienación, consciente de sus relaciones con los demás individuos y dueño de estas relaciones no es una abstracción sino la plenitud del proceso histórico y el sentido del comunismo.

Contra Stirner, Marx y Engels esbozan, pues, en esta obra, una notable teoría del individualismo y de la alienación individual.[4]

4. Dejamos aquí de lado este aspecto del marxismo, pues ya nos hemos referido a él (cf. *Le Matérialisme dialectique*, pp. 58-60) y nos proponemos, además, dedicarle un estudio profundo.

Señalamos todavía en la *Deutsche Ideologie* los brillantes fragmentos sobre «*el burgués y el amor*» (pp. 157-159), sobre Kant (pp. 182-186), sobre el nacionalismo burgués y limitado de la filosofía alemana, «*que saquea el pensamiento francés porque no puede robar provincias y saquear el país*», etc.

De todos modos, se ve hasta qué punto carece de base el reproche que tan a menudo se hace al «marxismo», a saber, que deja de lado los problemas del individuo y de la conciencia.

Repitamos una vez más que el marxismo se ha de comprender en su movimiento, en su conjunto y no según tal o cual texto aislado. Por lo demás, el marxismo no difiere en esto de ninguna de las demás doctrinas, pasadas, presentes o futuras.

Capítulo XI

EL RETORNO A LA ACCIÓN. LAS POLÉMICAS CONTRA LOS COMUNISTAS UTÓPICOS Y EL REFORMISMO

A partir de 1846, las ideas de Marx y Engels son claras y manifiestas. Después de este período de intensa meditación, se disponen a volver a la acción, a la acción elucidada por la teoría.

Del materialismo histórico se deduce una nueva relación de la doctrina socialista (comunista) con el movimiento obrero. Éste no puede aparecer ya como algo fortuito, como algo procedente de unas «*ideas*» que habrían podido surgir en cualquier época. El movimiento obrero se define *históricamente* como *movimiento* de la clase oprimida *hacia* su liberación, hacia el socialismo; como forma más o menos consciente de la lucha de clase del proletariado contra la burguesía. Por otro lado, el socialismo y el comunismo, definidos por el *movimiento histórico* como etapas superiores de este movimiento, no pueden aparecer ya como reconstrucciones imaginarias de la sociedad, en nombre de un ideal moral o estético.

Las reivindicaciones y las aspiraciones políticas de la clase obrera adquieren entonces un sentido preciso en la historia. La *teoría* —comprendido el mismo materialismo histórico— proviene de *fuera* del movimiento de la clase obrera y no es su emanación, pero lo estudia teóricamente y debe unirse a él prácticamente.

Para Marx y Engels se trataba, pues, de entrar en relación con las organizaciones obreras, de convencerlas para ganarlas a la sociología y a la historia científicas, las únicas que elucidaban el movimiento y el objetivo de este mo-

vimiento. «*Cuando nos hubimos puesto de acuerdo con nosotros mismos, nos pusimos a trabajar*» (Engels). Abandonando a la «*crítica roedora de los ratones*» el manuscrito inédito de *La ideología alemana*, buscaron contacto con los obreros. Inmediatamente se levantó una barrera entre ellos y la clase obrera: el comunismo tosco y elemental y sus dirigentes, principalmente Weitling.

Weitling era hijo natural de un oficial francés y de una lavandera alemana; era sastre de oficio, filósofo y poeta. En aquella época era mucho más conocido que Marx y muy querido por los obreros. Se había refugiado en Suiza después del frustrado golpe del 12 de mayo de 1839 en París. En Suiza había sido encarcelado en 1843 por propagar el comunismo y había sido entregado a Prusia como desertor. Al ser liberado se trasladó a Londres donde fue recibido triunfalmente. Había escrito un libro titulado *La humanidad tal y como es y tal como debería ser*, título que indica perfectamente el tono idealista, utópico y moralizador del contenido. Después fundó en París la «Liga de los Justos» y creó en toda Europa pequeños círculos, sentimentales y románticamente conspiradores a la vez. Daba a su doctrina el nombre de «comunismo igualitario». Embriagado por su éxito e influencia, se consideró a sí mismo el Mesías de la clase obrera. Quería establecer inmediatamente la igualdad absoluta, la justicia completa mediante una subversión inmediata y total de la sociedad. Como acción práctica, se propuso desde 1843 la constitución de una especie de ejército de forajidos, de hombres expulsados de la «*sociedad*» y deseosos de vengarse de ella. Se jactaba de que con 40.000 hombres podía transformar toda Europa y establecer el comunismo igualitario.

En la «Asociación de obreros alemanes» de Londres se inició una lucha encarnizada entre Weitling y Marx (entre el comunismo primitivo y el comunismo científico). La discusión empezó por carta (cf. carta de Marx a Proudhon, 5 de mayo 1846). Marx había constituido «comités de correspondencia» en Bruselas, París y Alemania, en relación con la Asociación de Londres, y estos comités le servían para dar a conocer el materialismo histórico y para recoger informaciones sobre los hechos sociales y la situación del proletariado en los diferentes países.

El 30 de marzo de 1846 se celebró una importante sesión del comité de Bruselas. Marx y Weitling tomaron la palabra. Engels, «*alto, esbelto, quiso iniciar la discusión con la distinción y la seriedad inglesas*» (contó más tarde Annenkov, «Messager d'Europe», 1880, y «Neue Zeit», mayo de 1883). Marx, con voz «*cortante y metálica*» le quitó la palabra y pidió, no sin cierta brutalidad, que Weitling expusiese inmediatamente los argumentos y los fundamentos prácticos de la agitación revolucionaria. Weitling, que al lado de Marx parecía «*delicado*» (Annenkov), explicó que «*era inútil crear nuevas teorías, que los obreros debían contar únicamente con sus propias fuerzas, desconfiar de los teóricos y de los intelectuales*».

Marx le interrumpió —sigue contando Annenkov— y declaró que «*era engañar al pueblo agitarlo sin fundamentar su actividad en bases sólidas. Dirigirse a los obreros sin tener ideas científicas era transformar la propaganda en un juego absurdo, sin escrúpulos; esto suponía, por un lado, un apóstol absurdo, ardiente y excitado; y, por otro lado, unos asnos absurdos que le escuchaban con la boca abierta*». Hay que «aplastar» el comunismo artesano, utópico, filosófico, continuó implacablemente Marx, y «depurar» el grupo.

Dijo también que el comunismo no podía instaurarse inmediatamente, en cualquier lugar y en cualquier momento, mediante la violencia destructora, la voluntad arbitraria o el poder del ideal; que el socialismo y el comunismo exigían unas condiciones históricas determinadas; que en Alemania, especialmente, antes era preciso que la burguesía liberal tomase el poder; que la tarea de la próxima revolución europea sería barrer los restos del feudalismo y preparar el camino de la democracia y su desarrollo; que era *imposible saltar por encima de un período histórico*.

Weitling intentó contestar diciendo que los análisis abstractos no llevaban a ningún sitio. Marx pegó un salto, sacudió la mesa con tanta fuerza que todo se puso a temblar y gritó:

«*¡La ignorancia nunca ha servido a nadie!*»

La sesión terminó. Weitling había sido derrotado ante los obreros de Bruselas.

Nunca se lo perdonó a Marx y se dedicó a forjarle una reputación de orgullo desmesurado y de intelectualismo abstracto.

Cabe decir que esta polémica sigue siendo plenamente de actualidad. El obrerismo, el izquierdismo, el sectarismo (como se dice en el vocabulario político), el odio a la intelectualidad y el desprecio de la teoría científica siguen acompañando todavía las últimas supervivencias del comunismo primitivo. Los «matamoros» de la acción desprecian la reflexión, el estudio, la lectura de libros «abstractos». Pero en la práctica, resultan ser unos incapaces...

Añadamos, para ser justos, que desde hace algunos años, el obrerismo —siempre vivo en Francia, sobre todo en provincias— ha perdido terreno, pese a algunas reapariciones brutales y ridículas (como la de la teoría de la «ciencia proletaria»).

Marx tuvo que enfrentarse en muchas ocasiones con los «*extremistas*».

Los comunistas de Londres protestaron contra Marx y la «*arrogancia de los sabios*». Marx no cedió y sometió a una crítica implacable la informe mezcla que constituía la doctrina de la «Liga». En una serie de cartas explicó que «*no se trataba de la realización de un sistema utópico sino de una participación consciente en el proceso histórico de revolución social que está teniendo lugar ante nuestros propios ojos*» (cf. en *Herr Vogt*, publicado en 1860, p. 36).

Las críticas de Marx dieron en el blanco buscado. La Liga de París, que se había convertido en una sociedad secreta y conspirativa, decayó. El centro del pensamiento comunista se trasladó a Londres, donde los dirigentes (Schapper y Moll) sentían que se aproximaba un período revolucionario que podía «*determinar el futuro del mundo durante siglos*». Comprendieron con Marx que había llegado el momento de tomar posición, de organizar el movimiento comunista, de darle un programa y de fijar su táctica. Durante el verano de 1846, el «comité de correspondencia» de Londres —que estaba en relación directa con Marx— hizo una propuesta en este sentido. En noviembre de 1846, el comité de dirección de la «Liga de los Justos» lanzó una circular pidiendo a todas las «comunidades» que enviasen un delegado a Londres el primero de agosto de 1847.

Uno de los dirigentes de la «Liga» de Londres, Moll, se trasladó en febrero de 1847 a París, donde residía Engels, y fue luego a Bruselas, donde se encontraba Karl Marx. Moll invitó a Marx a ingresar en la «Liga», para darle un nuevo impulso. Llevaba el encargo de decirle que tanto él como sus amigos comprendían perfectamente que había que liberarse del utopismo, de la actividad conspirativa y de las sociedades secretas, para entrar en la vida política con un programa teórico.

Marx, que se había mantenido cuidadosamente al margen de las sociedades secretas y no había querido ingresar en la «Liga de los Justos» comprendió que había llegado el momento propicio. En marzo de 1847 ingresó en ella.

El Congreso se inauguró el primero de junio de 1847. Engels asistió como delegado de la «comunidad» de Paris. Por falta de dinero, y quizá también para quedarse a la expectativa, Marx no fue a Londres.

La «Liga» cambió totalmente su organización. Tomó el nombre de «Federación de los Comunistas». Engels exigió, en nombre suyo y de Marx, una completa democracia interior: los miembros responsables tenían que ser elegidos y además revocables con una nueva votación. Consideraban que con esta medida se pondría fin a las veleidades conspirativas. El primer artículo de los nuevos estatutos afirmaba: «*El objetivo de la Liga es el derrocamiento de la burguesía, la supresión de la sociedad antigua, basada en los antagonismos de clases, el establecimiento de una nueva sociedad sin clases*»... Los estatutos debían someterse a la aprobación de las «comunidades» locales y convertirse en definitivos después de un nuevo congreso. La comuna o comunidad de 20 miembros era la base de la organización.

La antigua divisa de la Liga era: «*Todos los hombres son hermanos*». Marx declaró que había muchos hombres de los que no quería ser hermano. Engels propuso una nueva consigna: «*¡Proletarios de todos los países, uníos!*» Esta consigna figuró en la cabecera del único número de la revista que el Congreso había decidido publicar y que apareció en septiembre de 1847.

Pese a disponerse a entrar —con brillantez— en la lucha política, Marx no abandonaba el trabajo teórico: la profundización del *materialismo histórico.*

Lo demuestra su correspondencia. Una carta a Annekov de 1846 contiene una notable formulación de la teoría:

«¿Qué es la sociedad?... El producto de las actividades recíprocas de los hombres. ¿Es libre el hombre de escoger tal o cual forma social? En absoluto. Dado un punto determinado de la evolución de las fuerzas productivas de la humanidad tendremos una forma correspondiente del comercio y del consumo. Dado un punto determinado en el desarrollo de la producción tendremos una forma correspondiente de la estructura social, una cierta organización de la familia, de los oficios y de las clases; en una palabra: una cierta sociedad civil. Dada esta sociedad civil, tendremos una situación política correspondiente, que no será más que la expresión oficial de esta sociedad civil.

Es importante añadir que los hombres no disponen a voluntad de sus fuerzas productivas —fundamento de su historia— pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto a su vez de una actividad anterior. De este modo, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los seres humanos, pero esta energía práctica está determinada a su vez por las circunstancias... Por el hecho de que cada generación se encuentra ante las fuerzas adquiridas por la generación precedente, se crea una continuidad en la historia de la humanidad, se crea una historia de la humanidad...

Las formas económicas en que los hombres producen, consumen, intercambian son transitorias e históricas.

Gracias a las fuerzas productivas adquiridas los hombres transforman su modo de producción y, con él, todas las relaciones económicas que correspondían a dicho modo de producción...»

La «carta a Annenkov», citada con mucha frecuencia pero fuera de su contexto histórico, muestra muy bien a qué punto preciso había llegado Marx en 1846. Insiste en la relación de las *«generaciones»*, en el hecho de que cada generación encuentra ante sí el resultado de la actividad

de las generaciones precedentes. En *La ideología alemana* había esbozado una explicación de la ilusión ideológica a partir del mismo hecho; cada *«generación»* emplea las palabras, las ideas —y las instituciones— legadas por sus predecesores históricos, antes de transformarlas, de modo que siempre hay un atraso de la conciencia... ¿Era una intuición del pensamiento marxista, una idea formulada a tientas? ¿O la teoría era el resultado de un esfuerzo de Marx para formular su pensamiento de modo accesible? Más tarde, Marx encontró unos fundamentos más profundos para explicar la objetividad del proceso histórico, las ilusiones y el atraso de la conciencia.

Marx dedicará más tarde un escrito especial a precisar las relaciones de la producción y de la distribución.[1] Los «socialistas» *reformistas* que creen resolver el *«problema social»* modificando únicamente la *distribución* de los productos (mediante la legislación, la creación de cooperativas de consumo, etcétera) pecan por ignorancia. Es verdad que en 1846 el pensamiento de Marx *parece* suministrar una base a esta interpretación: si las relaciones sociales y el modo de distribución coinciden, se ponen las relaciones sociales de acuerdo con las fuerzas productivas modificando la distribución. Marx profundizó y precisó más tarde su pensamiento, especialmente en el curso de una polémica contra los socialistas *reformistas* (no revolucionarios) y en primer lugar contra Proudhon.

La importante carta a Annenkov —ya citada— indica los temas esenciales de esta polémica:

«El señor Proudhon ha comprendido muy bien que los hombres fabrican los tejidos, la tela, los paños, la seda. Lo que el señor Proudhon no ha comprendido es que los hombres producen también sus relaciones sociales. Ha comprendido todavía menos que los hombres —que producen las relaciones sociales correspondientes a su producción material— producen también las ideas, las categorías, es decir, las expresiones ideales y abstractas de estas mismas relaciones sociales. Por consiguiente, las categorías son tan poco eternas como las relaciones que ex-

1. Cf. la edición Giard de la *Crítica de la economía política*, al final del volumen.

presan. Para el señor Proudhon, en cambio, las abstracciones y las categorías son las causas iniciales. A su entender, son ellas —y no los hombres— las que hacen la historia...

Dado que, según él, las categorías son las fuerzas determinantes, no hay necesidad alguna de transformar la vida práctica para transformar las categorías. Al contrario: hay que modificar las categorías y en consecuencia cambiará la vida real...»

Por sus escritos y por su contacto directo con Marx en París, Proudhon fue ciertamente uno de los «*orígenes*» del pensamiento marxista. A su vez, Marx «*le infectó*» de hegelianismo. Proudhon quiso servirse, entonces, de la *dialéctica* y expuso su doctrina social en su *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère.*

Marx sintió siempre estima por Proudhon y le atribuyó un lugar importante en la historia del socialismo. Examinando una vez más el proudhonismo en un artículo del «Sozial-Demokrat» de 1865, escribió:

«Su primera obra, "Qu'est-ce que la propriété?" es, con mucho, la mejor. Los socialistas franceses, cuyas obras conocía, no sólo habían criticado la propiedad sino que la habían suprimido utópicamente. En su libro, Proudhon es a Saint-Simon y a Fourier aproximadamente lo que Feuerbach es a Hegel. Comparado con Hegel, Feuerbach es pobre. Pero, después de Hegel, marcó una época porque acentuó los puntos desagradables para la conciencia cristiana, importantes para el progreso de la crítica filosófica y dejados por Hegel en una penumbra mística».

Pero, a partir de este momento —dice Marx— Proudhon se coloca, para juzgar a la sociedad, en el punto de vista del pequeño burgués. Pese a la aparente audacia de su fórmula dialéctica, «*La propiedad es el robo*», no hace ningún análisis histórico de la propiedad. Confunde la propiedad romana, la propiedad feudal, la propiedad capitalista, en una fórmula abstracta. Olvida que el robo, como violación de la propiedad, presupone la propiedad (Marx, en el artículo mencionado).

Cuando Proudhon quiso, en *Philosophie de la misère,*

precisar su doctrina y aplicar la *dialéctica* hegeliana a las cuestiones económicas y sociales, ¿cómo lo enfocó?

En cada relación económica y social, Proudhon distinguió «dialécticamente» dos aspectos: uno bueno y otro malo. Ve, pues, toda la historia —ironiza Marx (*Misère de la philosophie*, cap. II, 4.ª observación)— igual como el pequeño burgués ve a los grandes hombres: Napoleón ha hecho cosas buenas, pero también cosas malas. Proudhon se cree hegeliano, pero olvida lo más importante: el *movimiento* objetivo de la historia que se realiza, para Hegel, con la *lucha* de los dos extremos de la contradicción, con el nacimiento de algo nuevo, surgido de esta lucha; de modo que no hay un «*lado bueno*» que aceptar y un «*lado malo*» que rechazar sino una lucha que se debe proseguir.

Proudhon olvida que el proletariado, «*lado malo*» de la sociedad burguesa, es *también su «lado bueno»*, puesto que implica la posibilidad práctica de abolir esta sociedad. Proudhon no comprende el papel histórico del proletariado. No comprende la acción. Busca fórmulas literarias chocantes, pomposas y vacías; cuando dice «por un lado... por el otro» se cree que es dialéctico, pero no es más que una contradicción él mismo, una «*contradicción viva*» (Marx) que se bambolea entre el capital y el trabajo, entre la economía política (burguesa) y el comunismo. Juega con sus propias contradicciones, las convierte en brillantes paradojas según las necesidades de su vanidad. Pone en marcha todo el aparato de la dialéctica, pero ¿para llegar a qué? Al triste *reformismo*: a la idea de que se puede suprimir el «*lado malo*» de la sociedad burguesa, el proletariado, mediante la institución del crédito gratuito para los obreros, mediante un «*banco del pueblo*», etcétera.[2]

Es cierto que en *Philosophie de la misère* Proudhon no entra todavía en el pretendido «*realismo*» del Crédito gratuito y del «*Banco del Pueblo*». Es todavía un *utopista,* pero presenta su utopía bajo un revestimiento filosófico y científico.

Proudhon establece que el *valor* de las mercancías se debe únicamente a la *cantidad de trabajo* requerida para su producción. Ingenuamente, presenta como una teoría

2. Es conocida la colusión entre Proudhon y el bonapartismo, después de 1852.

revolucionaria, como una teoría del futuro, los resultados de la anatomía de la sociedad burguesa expuestos científicamente por Ricardo desde 1817, continuando la obra de Adam Smith.

En sus *Principios de economía política*, Ricardo planteó el problema más profundo: el del verdadero origen de los ingresos que se reparten los propietarios del suelo, los capitalistas y los trabajadores. En las primeras páginas de su libro escribió:

«No es la utilidad la que mide el valor de cambio (de una mercancía), aunque le sea absolutamente indispensable.

Las cosas reconocidas como útiles obtienen su valor de cambio de dos fuentes: la rareza, la cantidad de trabajo necesaria para adquirirlas.

Hay cosas cuyo valor sólo depende de su rareza. Tales son, por ejemplo, las esculturas, los cuadros, etcétera. Este valor depende únicamente de los que tienen deseos de poseer estos objetos, de sus posibilidades, de sus gustos, de sus caprichos.

La mayor parte de los objetos que se desea poseer son fruto de la industria... Cuando hablamos de mercancías, sólo pensamos en aquellas mercancías cuya cantidad puede aumentarse con la industria del hombre, cuya producción es fomentada por la concurrencia...

Es un punto doctrinal de la mayor importancia en economía política. Pues no hay nada que haya dado lugar a tantos errores como el sentido vago y poco preciso que se da a la palabra valor».

De acuerdo con este principio, Ricardo mostró la existencia de trabajo acumulado en el *capital*. Demostró que el *salario* y el *beneficio* (capitalista) tienen movimientos de alza y de baja, en proporción inversa el uno respecto al otro, sin influir en el valor del producto.

En vez de profundizar este análisis y de examinar las condiciones históricas en que el producto del trabajo humano toma la forma de una mercancía y deja de ser «*valor de uso*» para tomar un «*valor de cambio*», Proudhon se imagina alcanzar una verdad eterna, una «*categoría*»

económica absoluta. Hace la «*síntesis*» de la utilidad y del cambio en lo que llama el «*valor constituido*». Además, Proudhon se deja influir por los economistas vulgares, que no son sabios ni investigadores sino simples apologistas del orden social establecido.

Estos apologistas siempre han querido demostrar que la sociedad actual (capitalista, burguesa) está regida por leyes económicas eternas, inmutables y buenas. Si está regida por leyes eternas, esta sociedad tiene que ser eterna. Se explica por la esencia inmutable de toda sociedad, segregada en el curso de la historia y aparecida, finalmente, en el siglo XIX. Según estos economistas, la ley fundamental —natural, inmutable, buena y justa al mismo tiempo— de esta sociedad es el *intercambio de equivalentes*. En el mercado todos reciben bajo otra forma el equivalente exacto de lo que han aportado; a cambio de su trabajo, el obrero recibe el precio de este trabajo, su equivalente en dinero: el *salario*. A cambio de su actividad y de su espíritu de iniciativa, el empresario capitalista recibe el *beneficio*. A cambio del riesgo que consiente en correr, el prestamista de capitales recibe el *interés*. Salarios, beneficios e interés son, pues, el «*ingreso*» de cada individuo, es decir, lo que le *corresponde* (con toda equidad, con toda justicia, según la simple ley de las equivalencias) sobre el conjunto de las riquezas de la sociedad.

Ahora bien, nuestro socialista Proudhon admite, sin criticarla, sin intentar comprenderla, la teoría burguesa de las equivalencias; pero, como que se pretende socialista, la interpreta a su manera. Una cantidad de trabajo *equivale* al producto creado por esta cantidad de trabajo. Toda cantidad de trabajo (por ejemplo, una jornada) *equivale* a otra cantidad de trabajo; cada trabajador recibe el producto de otro. Los intercambios están y deben estar presididos por una *igualdad* perfecta, la de las equivalencias. De esta igualdad económica ya realizada (en el orden capitalista) hay que sacar las consecuencias políticas y morales. Nos permite determinar la «*justa proporción*» en que los obreros deben participar en los productos. Deben recibir el equivalente de su trabajo, pero el capitalista roe sin cesar esta parte legítima y económicamente «*legal*»; el capitalista es una especie de estafador...

En un importante capítulo de *Misère de la philosophie*, Marx muestra cómo Proudhon resbala de la ciencia a la *utopía* y cómo esta utopía oculta la aceptación del mundo contra el cual pretende levantarse: el mundo capitalista.

Por ejemplo, el producto de dos horas de trabajo de Durand no equivale al producto de dos horas de trabajo de Dupont o de Dufort. Esta mezcla entre la «*ley de las equivalencias*» de la economía vulgar y la teoría científica del valor da lugar a verdaderas absurdidades. El valor de un producto determinado puede medirse por dos horas de un trabajo que no es el de Dupont ni el de Dufort (individuos de fuerza y de capacidad *desiguales*) sino del *trabajo social medio*. Este trabajo social medio corresponde a la *productividad* del conjunto social considerado, al nivel alcanzado por las fuerzas productivas.

Tomemos un ejemplo preciso y sencillo. Recurriremos a unos hechos económicos elementales, superados desde hace mucho tiempo, envueltos por hechos mucho más complejos: estamos hablando de la época, ya lejana, del artesanado y de la producción simple de mercancías. Un zapatero (Dupont) fabrica un par de zapatos en 10 horas; otro (Dufort) fabrica el mismo par en 20 horas. ¿Diremos que el «*valor*» de este trabajo se mide por el tiempo de trabajo empleado? Si decimos esto caeremos en una absurdidad. Diremos que 20 = 10. Proudhon cae en ella. Y todos los economistas adversarios del socialismo y del marxismo reprocharán a Marx este absurdo durante un siglo, cuando lo cierto es que inició sus trabajos económicos con la crítica de la absurdidad en cuestión. La verdad es la siguiente: el valor mercantil del par de zapatos está determinado por el tiempo de trabajo necesario, en efecto, pero por el *tiempo de trabajo social medio*. Si reducimos la sociedad —por hipótesis y por abstracción— a los dos artesanos, comprobaremos que dos pares de zapatos exigen 30 horas de trabajo; esta cifra está determinada por los instrumentos de que disponen, por su habilidad, etcétera. En consecuencia, cada par de zapatos vale *15 horas de trabajo social medio*.

Pero entonces es absurdo proclamar el *igualitarismo*. Si afirmo que Durand y Dupont tienen derecho a la misma retribución por el mismo producto desfavorezco al buen

trabajador en provecho del malo. Bajo el pretexto de organizar la distribución, quiero imponer la nivelación por abajo. Impido el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, ¿es ni siquiera concebible esto? Para conocer el valor de su producto, es preciso que Durand y Dufort lo ofrezcan en el *mercado,* lo valoren en *términos monetarios,* en *dinero.* El dinero es la única *medida común* de las mercancías que se puede concebir. Si, por ejemplo, me propongo dar a cada trabajador una especie de certificado que atestigüe que ha trabajado tantas horas y que tiene derecho al producto de este tiempo de trabajo, no sabré ni siquiera cuáles son las mercancías que corresponden socialmente a este tiempo de trabajo. Sólo la moneda puede desempeñar este papel de intermediario entre los trabajadores individuales. Si imaginamos el caso de una sociedad en que figuran trabajos muy diferenciados —caso de la sociedad moderna— la absurdidad salta a los ojos. ¿Voy a dar a un artesano un bono de trabajo de 10 horas, por ejemplo, que le conferirá derechos sobre el producto de 10 horas de trabajo en una fábrica ultramoderna? Con ello se llegaría a un absurdo cada vez mayor: el par de zapatos producido por un artesano «*equivaldría*» a un automóvil. Más exactamente, se puede decir que esta utopía no conduce a nada: el sistema de intercambios se hundiría; el conjunto de las relaciones sociales, en vez de transformarse en el sentido de un progreso, se descompondría...

La utopía reformista de Proudhon, con su aparato «*dialéctico*» y «*filosófico*» no es sino una utopía artesana y corresponde todavía al comunismo tosco y elemental, a su deseo de nivelación.

Es conveniente subrayar aquí que el *igualitarismo* de Proudhon y la utopía de la «justa participación» en los productos del trabajo o del «*justo salario*» están lejos de haber perdido su influencia.

Muchos obreros creen todavía que el patrono capitalista es una especie de ladrón que acapara en beneficio suyo una parte del producto del trabajo... La «audaz» tesis de Proudhon (la propiedad es el robo) conduce de hecho al *reformismo.* Se cree que basta con tomar medidas legales o morales para que cese esta estafa que tanto perjudica a los trabajadores.

Desde *Misère de la philosophie* Marx muestra que el capitalista no es un estafador ni un ladrón. *Individualmente considerado, puede ser perfectamente un hombre honesto.* El capitalista paga el trabajo según el valor que tiene *en el mercado de trabajo.* Pero la concurrencia entre los obreros siempre hace caer este *«valor del trabajo»* hacia el *mínimo vital.* Es así como el capitalista realiza un beneficio, aunque sea individualmente honesto, moral, virtuoso y bueno. Lo que se impugna no es pues el capitalista individual sino el *sistema,* con sus leyes internas. Y no es con la moral ni con reformas jurídicas como se transformará el mundo. Hay que suprimir un sistema económico en el que el trabajo y el trabajador se convierten en mercancías. Por esto hay que suprimir progresivamente la mercancía misma, lo cual plantea problemas incomparablemente más vastos que un problema de moral o de legislación.

Cuando los reformistas reclaman para el obrero el *«producto íntegro de su trabajo»* caen en la pura demagogia, falta de sentido. O bien esto quiere decir: los zapatos para el zapatero, el pan para el panadero, etcétera, lo cual es ridículo; o bien quiere decir: «el valor íntegro del trabajo». Pero con la palabra *«valor»* se admiten ya todas las relaciones sociales que se pretende combatir. En el régimen capitalista, el *«valor del trabajo»* o su *«precio natural»* o su *«justo precio»* es el salario. Es decir, se acepta en otros términos la teoría burguesa de los *«ingresos»* y de las *«equivalencias».*

Señalemos aquí un punto de extrema importancia. En *Misère de la philosophie* se puede encontrar una crítica del reformismo, un *esbozo* de la teoría del salario y del capital, pero *sólo un esbozo.*

En este libro todavía no se aclara el misterio de la sociedad capitalista, el misterio del régimen de salarios. El beneficio capitalista se explica, principalmente, por la competencia que se hacen los obreros entre sí: esta competencia hace bajar el precio del trabajo en el mercado al mínimo vital. Aunque Marx escriba: *«El salario, es decir, el valor relativo o el precio del trabajo está determinado por el tiempo de trabajo necesario para producir todo lo que se requiere para la conservación de las energías del*

obrero. Al ser el trabajo una mercancía, se mide como tal por el tiempo de trabajo necesario para producir el trabajo mercancía», no percibe todas las consecuencias e implicaciones de este análisis.

La teoría de la plusvalía, clave del análisis del capital, no se encuentra en «Misère de la philosophie».

La confusión —más aparente que real— que en ella persiste no excusa a ciertos intérpretes de haber creído encontrar en la obra de Marx una «ley» a la que Ferdinand Lassalle dio el nombre —el célebre nombre— de *ley de bronce del salario.*

Los partidarios de la *«ley de bronce»* fueron o son a veces —pero cada vez menos— revolucionarios. Como que se proponen acabar con un sistema que consideran rígido, brutal, aplastante como un bloque, quieren una acción revolucionaria inmediata, rígida, brutal a su vez. Son más «blanquistas» que marxistas.

En nombre de la *«ley de bronce»* se pronuncian, por ejemplo, contra la acción obrera por los *aumentos de salario,* pretendiendo que estos aumentos no significan nada; que la ley rige constantemente; que un *«ciclo infernal»* anula el efecto de los aumentos de salario, que el capitalismo se aprovecha de ella sin restricción hasta el final.

Pero, al parecerles imposible la acción revolucionaria —brutalmente transformadora de este destino implacable—, estos revolucionarios se transforman en puros y simples reformistas. Por ejemplo, al comprobar el papel de la competencia entre los obreros se dedican a limitarla mediante los sindicatos y reducen la acción obrera a esta preocupación, legítima en sí misma pero de objetivos limitados.

Más adelante veremos cómo Ferdinand Lassalle, que se creía marxista revolucionario, se convirtió en vulgar reformista.

Tenemos, pues, tres observaciones importantes:

a) El pensamiento de Marx todavía no está plenamente fijado en 1846. La teoría del capital se precisa lentamente. El pensamiento político se distingue todavía mal de dos posiciones que analizaremos más adelante: el blanquismo —o teoría de la toma del poder mediante un golpe de fuerza revolucionario en cualquier momento— y la teoría de

la *«revolución permanente»*, según la cual el proletariado puede proseguir —sin detenerse, sin etapas intermedias— su acción revolucionaria hasta el socialismo y el comunismo.

Marx toma posición contra el reformismo; el sentido *político* preciso de esta posición se *presiente*, pero sin definirse bien todavía. Serán necesarios los acontecimientos de 1848, la publicación del *Manifiesto* y la acción concreta para que esta definición se concrete.

b) El *vocabulario marxista* no está todavía definido. Como señala Engels en su «Prefacio» de 1884 a *Misère de la philosophie*:

«En esta obra el lenguaje no coincide con el del "Capital"; todavía se habla del trabajo como de una mercancía, de la compra y de la venta del "trabajo" y no de la "fuerza de trabajo".»

Más adelante veremos mejor a qué corresponde esta importante diferencia de vocabulario. Digamos solamente que muestra que la teoría de la plusvalía no está formulada todavía.

c) En esta obra, Marx reacciona con vigor —con un vigor a veces excesivo— contra la *filosofía*. El título lo indica suficientemente.

El resultado de ello es un cierto oscurecimiento del pensamiento filosófico, de la lógica, de la dialéctica como tal.

El pensamiento de Marx sigue siendo dialéctico. ¿Podía ser de otro modo? Marx, formado por el hegelianismo, sólo encuentra en los hechos otras tantas confirmaciones de su pensamiento; por ello, en *Misère de la philosophie* sigue *pensando dialécticamente*. Analiza las contradicciones en los hechos. Las analiza en el pensamiento de Proudhon, mostrando sin cesar que el método seguido por Proudhon *no es verdaderamente dialéctico*. Proudhon *separa* los aspectos contradictorios de la realidad, en vez de analizarlos en sus *relaciones* y en sus acciones recíprocas. Después de haberlos separado, les da apelaciones morales o metafísicas: el «lado bueno» y el «lado malo» de las cosas;

cree captar verdades eternas; no comprende el *movimiento*, la lucha íntima y profunda de las fuerzas contradictorias de las clases, la fecundidad de esta lucha, el histórico salto adelante hacia una sociedad nueva, etcétera.

Pero al mismo tiempo —y esto es lo que da cierta oscuridad a *Misère de la philosophie*— Marx no sólo ataca la dialéctica falsa y abstracta de Proudhon y Hegel, sino que ataca toda la teoría dialéctica. En la medida en que podemos comprender y elucidar este oscuro punto, parece que para Marx las contradicciones sociológicas e históricas (en primer plano las *clases*, los fenómenos de *concurrencia*, etcétera) son esencialmente *hechos «empíricamente observables»*. No hay, pues, necesidad alguna de ligarlos expresamente con una teoría general sobre el conocimiento y el método de pensamiento. Basta con observar y vincular los hechos —como hace el físico, por ejemplo— sin otra preocupación, sin «presuposiciones» filosóficas.

Misère de la philosophie muestra que Marx poseía ya una enorme documentación sobre la historia del capitalismo, sobre el paso del capitalismo comercial y manufacturero (inicios del capitalismo hasta el siglo XVIII) al capitalismo industrial; sobre la concentración de los capitales. Poseía también una enorme documentación sobre la historia del proletariado, reclutado al principio entre los vagabundos arruinados por la crisis de la economía y de la sociedad al final de la Edad Media. Por primera vez en el pensamiento moderno, Marx traza las grandes líneas de esta historia del proletariado y muestra la inmensidad de su sangriento y oscuro drama, desde los talleres de trabajo forzado *(workhouses)* de la época de Enrique VIII (que hizo ahorcar a 70.000 «proletarios») y del «buen rey» Enrique IV, hasta las grandes fábricas modernas. Marx muestra cómo a partir de una inmensa masa de vagabundos obligados al trabajo forzoso, el proletariado se ha convertido *objetivamente* en una clase y, luego, en una clase *consciente* de sí misma, de su conflicto con la clase dominante, de su misión.

Para él se trata de *hechos históricos* y de relaciones concretas entre estos hechos. Al plantearse la cuestión del método, Marx se burla sarcásticamente del hegelianismo y de su dialéctica. No ve en ella más que una *«razón imperso-*

nal separada del individuo» (cf. cap. II, *Metafísica de la economía política,* primera observación).

«¿Es de extrañar que todas las cosas, en última abstracción —pues hay abstracción y no análisis— se presenten en estado de categoría lógica? ¿Es de extrañar que al dejar derrumbarse poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, que al hacer abstracción de los materiales de que se compone y no de la forma que la distingue se llegue a no tener más que un simple cuerpo? ¿Que al hacer abstracción de los límites de este cuerpo nos quedemos pronto sin nada más que un espacio? ¿Que al hacer abstracción de las dimensiones de este espacio terminemos por no tener más que la cantidad pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer... se llega a tener como substancia las categorías lógicas... Así como a fuerza de abstracción hemos transformado todas las cosas en categorías lógicas, no tenemos más que hacer abstracción de todo carácter distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Si uno encuentra en las categorías lógicas la substancia de todas las cosas, se imagina que encontrará en la fórmula lógica del movimiento el método absoluto... Es éste el método absoluto de que habla Hegel, en estos términos: "El método es la fuerza absoluta única, suprema, infinita, a la cual ningún objeto puede resistir; es la tendencia de la razón a encontrarse otra vez, a reconocerse a sí misma en todas las cosas..."»

¿Qué ha hecho Proudhon? Ha seguido a Hegel. Así como Hegel personifica la Razón y el Método, él ha *«personificado»* la Sociedad; le atribuye unos objetivos, unas intenciones, unas *«síntesis»* largamente madurados por su *«propia inteligencia».*

Las categorías económicas *«no son más que las abstracciones teóricas»* obtenidas mediante la observación y el análisis de las relaciones sociales, pero Proudhon, *«como verdadero filósofo, toma las cosas al revés y no ve en las relaciones sociales más que las encarnaciones de estos princi-*

pios, de estas categorías». Para él, la circulación de la sangre sería una consecuencia de la teoría de Harvey.

¿En qué consiste, pues, este método? En la abstracción del movimiento: es el movimiento en estado abstracto, la fórmula lógica de todo movimiento, es decir, el movimiento de la razón pura en la cabeza del filósofo.

«¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En que se pone, se opone, se compone, se formula como tesis, antítesis, síntesis, o se afirma, se niega y niega su negación. ¿Cómo lo hace?... ¡Esto es asunto de la Razón misma y de sus apologistas!...

Cuando ha conseguido plantearse como "tesis" este pensamiento se opone a sí mismo y se desdobla en dos pensamientos contradictorios, el positivo y el negativo, el sí y el no. La lucha de estos dos elementos antagónicos, el sí y el no, encerrados en la antítesis, constituye el movimiento dialéctico. El sí se convierte en no, el no en sí, el sí a la vez en sí y no, el no a la vez en no y sí, los contrarios se equilibran, se neutralizan, se paralizan.»

Es evidente que Marx caricaturiza excesivamente la dialéctica hegeliana y reanuda la polémica contra Hegel. Los términos de esta polémica no dejan de ser reveladores. Marx continúa *(ibid)*:

«La fusión de estos pensamientos contradictorios es un pensamiento nuevo, que constituye su síntesis. Este nuevo pensamiento se desdobla a su vez en dos pensamientos contradictorios, que se funden luego en una nueva síntesis. De esta labor de alumbramiento nace un grupo de pensamientos. Este grupo de pensamientos sigue el mismo movimiento dialéctico... Aplíquese este método a las categorías de la economía política y se tendrá la lógica y la metafísica de la economía política...»

(Más adelante veremos que Marx aplicó precisamente este método a las «categorías» de la economía política, a partir de 1857, pero *sin caer en la metafísica de la economía política.*)

Prosigue su crítica y la lleva hasta el final:

«En otros términos, tendremos las categorías económicas conocidas por todo el mundo, traducidas a un lenguaje poco conocido... Estas categorías parecen engendrarse mutuamente, encadenarse... mediante la labor única del método dialéctico».

Por lo demás:

«Hasta aquí no hemos expuesto más que la dialéctica de Hegel», que Proudhon ha conseguido *«reducir a las más mezquinas proporciones»*.

Pero ya Hegel reduce *«todo lo que ha ocurrido y ocurre a lo que ocurre en su propio razonamiento»*.

De este modo, la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de *su* filosofía. Ya no hay historia según el orden temporal; no hay más que la sucesión de las ideas en el entendimiento. Cree construir el mundo con el movimiento del pensamiento, pero no hace más que reconstruir sistemáticamente y ordenar según el *«método»* los pensamientos que están en la cabeza de todo el mundo.

Es difícil formular una condena más radical de la dialéctica. Es indudable que en 1846, a Marx le parecía una condena definitiva, sin apelación posible.

En todos los párrafos que hemos citado no se trata de enmendar, de perfeccionar o de profundizar la dialéctica de Hegel. Con la filosofía se condenan la lógica y el método.

En 1865 (artículo citado del «Sozial-Demokrat») Marx escribirá:

«Demostré que Proudhon había penetrado muy poco en el misterio de la dialéctica científica... La naturaleza de Proudhon le llevaba a la dialéctica. Pero al no comprender la dialéctica científica no llegó más que al sofisma».

Entre 1846 y 1865, el pensamiento de Marx franqueó, pues, una nueva etapa. Este artículo habla de *«dialéctica científica»*. En 1846, no se la menciona para nada. Sólo se formula el materialismo histórico. En su esfuerzo por captar la realidad, el *contenido*, Marx y Engels eliminaron momentáneamente las cuestiones de *forma*, de *método*. El movimiento de la historia y su estudio no estaban ligados

todavía con una teoría *universal* y *racional* del devenir, del conocimiento, del pensamiento. Para precisar bien este punto, subrayemos que en los trabajos preparatorios de *El Capital* y en esta misma obra, las categorías de la economía política están, *al mismo tiempo*, ligadas a la historia y encadenadas teóricamente, dialécticamente.

En *Misère de la philosophie* no hay que buscar, pues, la formulación del *método* materialista y del materialismo dialéctico. Tampoco hay que buscar en él la crítica científica de *El Capital*. Lo que hay que retener de este libro es, ante todo, la crítica —decisiva— del reformismo social y la búsqueda de una determinación precisa y práctica de la posición política del proletariado.[3]

También hay que retener un detalle importante. Cuando se tiene el don natural del pensamiento dialéctico —como lo tenía Proudhon— uno se puede convertir en un simple *sofista* si no se eleva a un nivel superior, fundamentando el pensamiento en los hechos y la acción.

3. La «Introducción» a los *Morceaux chosis* de MARX (1934) contiene, pues, un error al decir que el materialismo dialéctico estaba ya constituido en 1845-46... Este error ha sido corregido en *Le Matérialisme dialectique* (pp. 61-63). Se encuentra en muchos trabajos marxistas. Los autores no acostumbran a preguntarse, por ejemplo, cómo se vinculan, de hecho y de derecho, las *Tesis sobre Feuerbach* y el materialismo histórico con la doctrina de *El Capital*.

Capítulo XII

1848

Durante aquellos años, la influencia del «Círculo de estudios» de Bruselas, animado por Marx, crecía rápidamente.

Cada sesión empezaba con una *revista de la actualidad* que, según un testigo, era *«una obra maestra de descripción popular, tan sólida y poderosa como humorística...»*. A menudo Jenny Marx leía poemas y luego se cantaba y se bailaba.

La policía se ocupaba activamente del «Círculo», atribuyéndole en sus informes la teoría del reparto igualitario de los bienes (la famosa teoría de los *«repartidores»*), es decir, aquel mismo comunismo tosco y elemental contra el que Marx luchaba con tanta energía.

Marx dio en el «Círculo» las primeras charlas sobre economía. Una parte de ellas se publicó más tarde con el título de *Lohnarbeit und Kapital (Trabajo asalariado y capital)*.

Durante el año 1847, la actividad de los *demócratas* se intensificó singularmente en todos los países europeos. La sociedad londinense de los *Fraternal Democrats* fundó filiales en todos los grandes países de Europa. En el otoño de 1847, los *Fraternal Democrats* publicaron un manifiesto internacional en el que proponían constituir una organización *«accesible a todas las nacionalidades»*. Un periódico democrático inglés, el «Northern Star», publicó una carta de los *German Democratic Communists*, firmada por Marx y Engels. Los contactos, las simpatías recíprocas se multiplicaban, pues, entre los representantes europeos de la democracia y los comunistas, *en sentido marxista*. El co-

munismo *científico* (que veía el período revolucionario que se iniciaba entonces como una etapa hacia el desarrollo económico y social ulterior) ponía fin al sectarismo de los comunistas utópicos. ¿Cómo habría podido aliarse con los demócratas, con los progresistas aquel comunismo tosco y primitivo que quería realizar inmediatamente la igualdad mediante la subversión de la sociedad existente? La influencia de Marx se hacía sentir ya en la política europea.

Fue la mejor época de su vida, la época alegre. Se sentía (creía sentirse) dueño de su pensamiento y de su doctrina. Los primeros síntomas del movimiento revolucionario se hacían visibles a su mirada atenta. Parece que Marx creía posible todavía pasar sin interrupción de la revolución democrática europea al socialismo y al comunismo mediante una «revolución permanente». Las perspectivas se abrían sin límites. Tenía entonces treinta años y se encontraba en la plenitud de su juventud, de su genio, de su amor feliz.

Weydemeyer cuenta las excursiones que hacían Marx, su mujer y sus amigos por los alrededores de Bruselas. Eran unos paseos *«terriblemente alegres»*. Stephen Born, obrero tipógrafo que debía llegar a ser más tarde profesor en la Universidad de Berlín —y reformista «vulgar»— describe en sus memorias la alegría y la felicidad de Marx en aquellos años, junto a una mujer como Jenny, *«tan armoniosa por su físico como por sus cualidades sentimentales y espirituales»* (S. Born). Sin embargo, la situación material de Marx —cuyos dos primeros hijos (Laura y Edgar) habían nacido en septiembre de 1845 y en diciembre de 1846, respectivamente— era ya penosa. (¿Es necesario decir que después de su matrimonio había rechazado algunas proposiciones que le habrían asegurado una *«brillante carrera»*?)

El segundo congreso de la «Liga de los Comunistas» tenía que reunirse en el otoño de 1847; se había convenido que el congreso examinaría un *programa* político preciso. Engels redactó, bajo la forma de un catecismo, con preguntas y respuestas (forma muy extendida entonces entre los grupos de comunistas, impregnados todavía de una extraña religiosidad), un resumen del socialismo científico. Pero Engels no se sintió satisfecho de su trabajo.

El grupo parisino de la Liga designó a Engels como representante suyo en el Congreso de Londres; el de Bruselas designó a Marx. Éste fue a Londres representando también a la «Asociación Democrática» de Bruselas en el congreso de los *«Fraternal Democrats»* que se celebró el 19 de noviembre de 1847. Al día siguiente se inauguró el congreso de los comunistas. Marx tomó la palabra para mostrar que la revolución europea estaba a punto de empezar y que la caída de la sociedad antigua era la primera condición para *«la fundación de una nueva sociedad que no se base ya en los antagonismos de clase»*. En el terreno político pedía, pues, a los comunistas que se aliasen con los demócratas en la inminente acción revolucionaria. En nombre de la «Asociación Democrática» y, por consiguiente, de los *«Fraternal Democrats»*, propuso un congreso general de todas las organizaciones democráticas; su proposición fue aceptada y se fijaron la fecha y el lugar de la celebración. Este congreso internacional debía celebrarse en Bruselas el 25 de octubre de 1848, pero no llegó a tener lugar porque la revolución europea fue más rápida y le ganó por pies.

El congreso comunista de Londres duró diez días. Y durante estos diez días Marx y Engels hubieron de multiplicar los esfuerzos, las enseñanzas, las atenciones para con los antiguos miembros de la «Liga de los Justos» para disipar la desconfianza contra los *«sabios»* y los *«principios abstractos»*. Finalmente, alcanzaron su objetivo: hacer perder a la Liga todo carácter conspirativo. La Liga seguía siendo una *«sociedad secreta»*, ya que era ilegal en la mayoría de los países europeos. Pero esta forma *momentánea* no contenía ya ninguna doctrina secreta, ninguna iniciación misteriosa a una especie de religión humanitaria, ninguna ideología de secta. La Liga se convertía explícitamente en una organización política más o menos clandestina —incluso en la liberal Inglaterra— con un programa político; es decir, se convertía en un partido.

La sede del Comité Central se fijó en Londres; pero Marx se convertía en su dirigente teórico. Se le encargó, junto con Engels, la redacción de un programa político, lo más rápidamente posible. No se sabe si Engels llegó a someter a la consideración del Congreso su *«catecismo comunista»*; sólo se sabe que los londinenses manifestaron en

varias ocasiones su descontento, en el curso de los meses que siguieron, llegando incluso a pensar en tomar medidas contra el «ciudadano Marx» porque el programa no estaba listo en el plazo que se había fijado.

Marx partió del texto de Engels, pero lo modificó profundamente.

El *Manifiesto* es, pues, obra común de Marx y Engels, y resulta imposible separar sus respectivas aportaciones. Pero la redacción definitiva —es decir, el movimiento, las fórmulas, el vigor y la fuerza del escrito— se debe únicamente a Marx. Engels lo dijo y lo repitió una y otra vez, rindiendo homenaje a su amigo.

El manuscrito fue enviado a Londres hacia el primero de enero de 1848.

En aquel momento, la gran crisis revolucionaria ya había empezado. En noviembre de 1847 los acontecimientos se habían iniciado en Suiza.

Recordemos brevemente las circunstancias. El Consejo Federal suizo había decidido expulsar a los jesuítas. Los cantones reaccionarios se levantaron contra esta decisión y constituyeron el *Sonderbund* o liga separatista. Todas las grandes potencias apoyaron al *Sonderbund* y le prometieron ayuda militar. Afortunadamente, el jefe de los demócratas suizos, Axenbein, era un hombre enérgico. Sabía que la revuelta rugía en Italia: «Si los extranjeros se meten en nuestros asuntos —dijo— envío un ejército a Lombardía y proclamo la República italiana». Las tropas austríacas, concentradas en la frontera suiza, no se movieron. El *Sonderbund*, privado del apoyo efectivo de la reacción europea, fue vencido rápidamente. El congreso democrático y el congreso comunista de Londres recibieron, con la alegría que se puede imaginar, la noticia de la caída de Lucerna, capital de los cantones reaccionarios, y del *Sonderbund*.

La acción enérgica de los demócratas de un pequeño país libre había hecho retroceder a las grandes potencias de la Santa Alianza reaccionaria. El prestigio de éstas —principalmente el de Austria— disminuyó fuertemente.

En enero de 1848, los demócratas se sublevaron en el sur de Italia. La revolución de 1848 empezaba...

Una crisis económica —relativamente profunda para la

época— había preparado la conmoción europea, sumándose a la propaganda de los liberales, de los demócratas y de los comunistas. Durante el invierno 1847-1848 las fábricas se cerraron en todas las regiones industriales; en el sector textil, sobre todo, el paro fue considerable y la miseria muy grande.

La crisis afectó duramente a Bélgica, donde los liberales ocupaban ya el poder desde las elecciones de 1847. Estos mostraron su incapacidad ante los nuevos problemas planteados por la crisis económica. Los demócratas radicales y la «Asociación Democrática» de Bruselas (es decir, Marx) tomaron la dirección del movimiento político. Marx y Engels esperaban ver de un momento a otro el *«hundimiento»* de todas las ciudadelas de la reacción europea, en primer lugar el imperio austríaco —*«construido con fragmentos robados a voleo»* (Hungría, Italia, etcétera)— y después la Rusia zarista. Poco a poco se cumplían todas las condiciones para un hundimiento gigantesco, para un gran salto adelante en la historia del mundo.

La noche del 24 de febrero —cuenta Stephan Born—, cuando el tren que venía de la frontera francesa entró en la estación de Bruselas, el jefe de tren gritó: *«La bandera roja ondea en Valenciennes»*. Los jóvenes exilados alemanes que se encontraban allí en espera de noticias gritaron: *«¡Viva la República!»*.

Pero los acontecimientos de París tuvieron en Bruselas un contragolpe imprevisto. Los liberales hicieron creer a los demócratas que iban a *«hacer la revolución por arriba»*, proclamando ellos mismos la República. Mientras duraban las conversaciones, el gobierno liberal concentró alrededor de Bruselas varios regimientos de tropas seguras. Y cuando los diputados demócratas declararon en la Cámara que la libertad, que había partido de París, iba a llegar a Bruselas los ministros respondieron con arrogancia que ya estaba allí. Los demócratas habían sido engañados, se habían burlado de ellos.

La noche del 27 al 28 de febrero, los demócratas intentaron celebrar manifestaciones pero fueron dispersados por las fuerzas armadas. El gobierno *«liberal»* estableció una lista de emigrados demócratas que debían ser expulsados. Naturalmente, en la lista figuraba Marx, dirigente

de la «Asociación Democrática». La orden de expulsión le fue comunicada el 3 de marzo de 1848 y fue detenido inmediatamente. También fue detenida Jenny Marx bajo la acusación de vagabundeo y encerrada con las prostitutas. Cuando la llevaron ante el juez de instrucción éste se extrañó de que no hubiesen detenido también a sus hijos.

Las protestas de la prensa de izquierda —en Francia y en Inglaterra, sobre todo— y los telegramas que afluían de todas partes obligaron a los *«liberales»* belgas a retroceder, a dejar en libertad a Jenny Marx y a conducir a Marx hasta la frontera francesa. Esto se hizo a través de un incesante movimiento de tropas. Los regimientos belgas que habían paralizado el movimiento democrático se dirigían hacia la frontera francesa. Para consolidarse y suscitar un movimiento patriótico y antidemocrático, los liberales belgas propagaban el rumor de que los *«rojos»* de Francia iban a invadir Bélgica...

De modo muy significativo, la revolución de 1848 empezaba con la gran traición de los liberales.

En Francia, el entusiasmo de los primeros días de la República duraba todavía e iba incluso a aumentar. En las estaciones y en las calles empavesadas se mezclaban la bandera roja y la bandera tricolor.

Detalle curioso: el viaje de Bruselas a París duró casi veinticuatro horas. En varios lugares los raíles habían sido arrancados, las estaciones incendiadas, los vagones saqueados. ¿Por quién? No por los revolucionarios, sino por los hosteleros y los cocheros descontentos por la competencia del ferrocarril...

En el momento en que iba a aparecer el *Manifiesto,* Karl Marx llegaba a París, donde Engels le esperaba.

Abandonemos, de momento, la narración de los acontecimientos y de la acción «marxista» en 1848 para analizar el *Manifiesto,* que resume y fundamenta objetivamente la táctica política de los comunistas.

SEGUNDA PARTE

Del "Manifiesto" a "El Capital"

Capítulo I

«EL MANIFIESTO»

El *Manifiesto* de 1848 rompe deliberadamente con todos los que Marx llamaba «*los alquimistas de la Revolución*» (cf. recensión por Marx del libro *Conspiradores y sociedades secretas*, *Gesamtausgabe*, VII, pp. 300-301). El *Manifiesto* establece *científicamente* la posibilidad y la necesidad de una transformación social de la que la revolución política no es más que una etapa y un medio.

¿Qué es un *comunista* en el sentido moderno de la palabra? ¿Qué es ser comunista en los siglos XIX y XX, en la época del desarrollo de la técnica, de la gran industria? El *Manifiesto* define racionalmente el sentido de la palabra. Ser *comunista* no es tener una opinión escogida entre otras, según el azar de las preferencias y de las circunstancias; no es tampoco una cualidad innata de ciertos individuos, que *serían* comunistas como se *es* rubio o moreno, como se *nace* con ojos azules u ojos negros. No es tener la pretensión de aportar un remedio a todos los males humanos mediante una filantropía generalizada, un humanitarismo o un sueño generoso, o mediante una subversión total. *Ser comunista es, esencialmente, adoptar la actitud científica ante los problemas de la sociedad y del hombre.* La toma de posición —de partido— ante las realidades sociales y humanas no es añadida *desde fuera* a su estudio racional, científico, objetivo. Está incluida en él (es la *objetividad profundizada*).

El *Manifiesto* disipa las restantes interpretaciones de la palabra «comunista»; no suprime la generosidad o el ideal

de justicia, sino que los subordina al pensamiento científico, como pasiones legítimas y buenas, a condición de que estén orientadas por la razón.

El que examina racionalmente, científicamente las realidades sociales y humanas, sin prejuicios, sin prevenciones, se convierte en comunista; lo es ya, aunque no lo sepa. Recíprocamente, el que se dice comunista sin *conocer* o sin *intentar conocer* racionalmente los hechos humanos, merece muy mal el título.

El comunismo no es un «estado», había escrito Marx tres años antes de redactar el *Manifiesto*, «sino que es un *movimiento*».

El comunismo no es, pues, un «estado» de cosas que se puede instaurar inmediatamente con una especie de decreto, ni un *«estado»* en el que cierto número de individuos, dotados de una voluntad o de una combatividad mayores, podrán instalar algún día a la humanidad.

El comunismo es una *etapa* de la historia. Esta etapa, este momento de la historia humana, se comprende cuando se estudia el *movimiento* histórico. El sociólogo (científico) comprende entonces cómo avanza este movimiento hacia el comunismo, tan necesariamente como el niño avanza hacia la edad adulta, siempre y cuando siga creciendo y desarrollándose.

Nada nos dice que el comunismo sea la última etapa de la historia. Es probable que sólo sea una forma momentánea de la evolución humana; pero es la etapa superior que se pueda concebir y prever científicamente en la actualidad.

Marx no se preocupa de lo que será el comunismo en detalle. No es ni quiere ser un profeta, un augur. Las previsiones científicas atribuyen una parte a la iniciativa, a la invención, a la libertad humana. Más exactamente, muestran que la parte de éstas será cada vez mayor en relación con la actual y llegará a ser predominante bajo el comunismo. Los hombres del período comunista inventarán su modo de vida con una libertad que sólo podemos anunciar y prever de modo general, no en forma detallada. Por ejemplo, podemos decir que el comunismo supone un grado muy elevado de poder humano sobre la naturaleza, una enorme producción material, que liberará a los hombres

de las preocupaciones materiales que hasta aquel momento limitaron su libertad y aprisionaron su vida. Podemos decir que esta era de libertad supone que los gigantescos medios técnicos y materiales de producción no pertenecerán ya a individuos en propiedad plena (privada). Sin esta condición, los medios de libertad se transforman en medios de servidumbre.

¿Cómo vivirán los hombres en este período? ¿Cómo pensarán? No podemos predecirlo, porque será la era de la libertad. Este tipo de anticipaciones puede tener un gran interés literario, como una especie de «ciencia-ficción» marxista; pero desde el punto de vista científico sólo tienen un interés secundario. Si pudiésemos describir las habitaciones humanas del año 5000, ¿de qué nos serviría para resolver los problemas actuales de Francia?

El *Manifiesto* de 1848 estudia racionalmente, científicamente, el *movimiento* histórico tal como entonces se presentaba, en sus *tendencias*, en la *dirección* que tomaba, en *su realidad y su devenir profundos*, bajo las manifestaciones superficiales y ruidosas de la vida ideológica y política.

Es comunista el que se dedica constantemente a determinar el momento y el punto exactos de la historia en que nos encontramos, a asir el eslabón más cercano de la cadena, a orientar los acontecimientos y los hombres en el sentido del devenir y del futuro. ¿Con qué fin? Con el fin de llegar, con la mayor economía posible de dolor, de esfuerzos y de sangre humana, a la etapa de la historia que representa la edad viril de la humanidad: el comunismo. Es decir, subordinando a este *objetivo* esencial —que sólo puede alcanzarse con la acción de la clase obrera— los demás objetivos momentáneos de la vida política, las soluciones a los problemas económicos y sociales.

Las anteriores etapas de la historia humana fueron:

a) El *comunismo primitivo*; en el *Manifiesto* sólo se habla de él indirectamente, al hacer la crítica de las supervivencias lejanas de este comunismo («Crítica de las utopías», *Manifiesto*, III, I, a). Sin embargo, una nota añadida por Engels menciona la existencia de este comunismo primitivo que fue estudiado, sobre todo, por el amigo y continuador de Marx; Engels demostró que hubo una época de

la vida social anterior a la formación de las clases y a la historia propiamente dicha.

b) La sociedad fundada en la esclavitud, o sociedad antigua.

c) El feudalismo, con sus variedades (feudalismo asiático, feudalismo europeo).

d) La sociedad burguesa-capitalista, que ha pasado a su vez por diversos períodos: el del capitalismo comercial, y después el del capitalismo manufacturero e industrial. (En el *Manifiesto* no se habla del capitalismo *financiero*, período que empezó después de la muerte de Marx y de Engels y que fue estudiado con su propio método por Lenin; este último examinó y analizó todos los síntomas de la agonía convulsiva del capitalismo, especialmente en su libro *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo*.)

El *Manifiesto* empieza, pues, con esta afirmación fundamental:

«La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en una palabra, opresores y oprimidos han librado una guerra ininterrumpida...» Esta opresión constante, esta lucha (ora latente y sorda, ora violenta) *«ha terminado siempre con la transformación revolucionaria de la sociedad o con la destrucción de las dos clases en lucha»*.

Encabezando la edición de 1883, Engels añadió unas precisiones que formulan perfectamente las bases del materialismo histórico, es decir de la historia y de la sociología científica (se trata sólo de los *fundamentos* de la sociología científica; ninguna fórmula dispensa de estudiar concretamente las épocas y las clases de que se trate).

«La idea fundamental de que está penetrado el Manifiesto, a saber, que la producción económica y la estructura social que resulta necesariamente de ella forman en cada época la base de la historia política e intelectual de esta misma época; que, por consiguiente (desde la disolución de la primitiva propiedad común del suelo) toda la historia ha sido una historia de luchas de clases... pero que esta lucha ha llegado actualmente a una etapa en que

la clase oprimida y explotada (el proletariado) no puede liberarse ya de la clase que la explota y oprime sin liberar al mismo tiempo y para siempre a toda la sociedad de la explotación, de la opresión y de las luchas de clases, esta idea fundamental pertenece a Marx.» (Ya sabemos cómo hay que tomar este juicio de Engels, que se colocaba voluntariamente en un segundo plano, rindiendo un homenaje fúnebre a su amigo...)

¿Cómo se producirá la transformación? La toma del poder político por parte del proletariado y la transformación del Estado como instrumento político de transformación social son una etapa necesaria de la historia.

Recordemos que muchos historiadores o ideólogos pueden admitir la lucha de clases. En particular, se puede comprender la lucha de clases con mayor o menor claridad y dirigirla de forma reaccionaria, incluso de forma fascista. Es posible comprender en cierta medida la historia y luchar contra el movimiento de la historia. No es racional, pero es perfectamente concebible, posible e incluso bastante frecuente.

Por esto Marx escribió a Weydemeyer en 1852:

«No me corresponde el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni el de haber descubierto su lucha. Los historiadores burgueses [1] habían expuesto mucho antes que yo el desarrollo histórico de esta lucha de clases y los economistas burgueses habían puesto de relieve la anatomía económica de estas clases. Lo que yo he aportado de nuevo es la siguiente demostración:

1) *Que la existencia de las clases sólo va unida a ciertas luchas definidas, históricas, ligadas al desarrollo de la producción.*

2) *Que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado.*

3) *Que esta dictadura constituye únicamente el período*

1. Ya hemos visto que se trata sobre todo de franceses: Tierry, Mignet, Guizot, Thiers, que fueron —sobre todo los últimos— netamente reaccionarios.

de transición hacia la total supresión de las clases y hacia una sociedad sin clases...»

En otras palabras: cuando ciertos ideólogos niegan la existencia y la lucha de las clases, retroceden en relación con las verdades históricas descubiertas por los historiadores burgueses; se ilusionan y mienten, en cierto sentido, pues los que dirigen la política de la burguesía saben muy bien *por la práctica* que las clases y la lucha de clases existen. Por otro lado, aunque sean relativamente objetivos, estos historiadores no son marxistas; y menos lo son todavía los hombres de Estado en cuestión. Es marxista el que conoce y acepta en todas sus consecuencias como *«motor de la historia»* este movimiento histórico que, para Marx —después de los acontecimientos de 1848— exigía la *«dictadura del proletariado»*.

Resulta de ello que la *política* no depende de ideas abstractas y sólo parcial y superficialmente depende de las ambiciones individuales. La política no puede separarse de los hechos más profundos: lucha de clases, relaciones económicas, evolución de las fuerzas productivas.

En lo que se refiere al presente y al futuro, las etapas de la sociedad moderna se definen *económica* y *políticamente*. Son las siguientes:

a) *La democracia*. Más adelante veremos la relación exacta entre la democracia y la dictadura del proletariado. Digamos en seguida que Marx *define la dictadura del proletariado, ya en el* Manifiesto, *como la conquista de la democracia por el proletariado* (y también como la *conquista de la nacionalidad*).[2] La evolución de la democracia se divide, pues, en dos períodos: en primer lugar viene la democracia burguesa que envuelve, oculta, disimula bajo apariencias el dominio de la burguesía sobre el proletariado, es decir, su dictadura efectiva sobre el proletariado. Por lo demás, esta fórmula política permite que la lucha se despliegue. Luego la situación se invierte; *un progreso en la democracia cambia su sentido*; se convierte en *democracia para el proletariado* y para el conjunto de los trabajadores, y en *dictadura sobre la burguesía*, obligada a abando-

2. Cf. sobre este punto nuestro primer capítulo.

nar sus privilegios económicos y políticos, es decir, la propiedad de los grandes medios de producción, así como la dirección de un Estado organizado según sus necesidades.

b) *El socialismo.* La democracia plena (es decir, la «*dictadura del proletariado*») permite pasar al socialismo. Este período se caracteriza esencialmente por el desarrollo inmenso de los medios de producción, de la riqueza social, administrada por un Estado plenamente democrático que representa los intereses de toda la sociedad. Se caracteriza también por la desaparición progresiva de las clases y de los antagonismos (luchas) de clases. El nuevo Estado, órgano de la lucha de clases, instrumento de la lucha del proletariado contra la burguesía, desaparece poco a poco con el triunfo del proletariado y la construcción de la sociedad sin clases.

c) El *comunismo*, basado en la abundancia, reino de la libertad, época de plenitud humana, implica la desaparición de las clases y, con ella, la del Estado.[3] Esta etapa se alcanza cuando la sociedad puede inscribir en sus banderas: «*¡De cada uno según su capacidad a cada uno según sus necesidades!*»; cuando fluirán plenamente los manantiales de la riqueza social y el estrecho horizonte del derecho burgués (basado en la parsimoniosa atribución a tal o cual individuo de «derecho» sobre una producción social todavía limitada) será definitivamente superado. La teoría de Marx sobre estos puntos, ya presente en el *Manifiesto*, se explicita más tarde en otros textos importantes, que citaremos en sus debidos momento y lugar.

De este esquema resulta una consecuencia extremadamente importante.

El socialismo y el comunismo son dos etapas, dos momentos *sucesivos* de la historia. Ninguna etapa es aislable y definitiva, todas se interpenetran y cada una de ellas es, en cierto sentido, una transición hacia otra cosa.

No hay, pues, razón alguna para separarlas. «Ser socialista» y no «ser comunista» —o recíprocamente— es una paradoja y una curiosa desventura ideológica. Es, también,

3. Sobre la estructura del Estado, cf. los textos de *La cuestión judía*, de *La sagrada familia*, etc., que se integran en la doctrina desarrollada en el *Manifiesto*. Cf. también los textos citados más adelante, especialmente en las *Notas al margen del programa del Partido Obrero Alemán.*

una disociación del sentido de estas palabras, posterior a Marx, en el curso de las luchas políticas e ideológicas de la democracia burguesa.[4] Querer el comunismo sin querer el socialismo, etapa intermedia, es absurdo y contrario al pensamiento del fundador del socialismo científico, Karl Marx. Recíprocamente: querer el socialismo sin querer el comunismo como etapa ulterior de la historia es igualmente un absurdo. A menos que esta actitud revele una inquietante intención oculta: la de detener la historia en cierta etapa de su desarrollo. De todos modos, en la obra de Marx nada justifica esta escisión; toda la teoría marxista exige la *unidad* de la acción política del proletariado y del Partido que expresa esta acción.

Ésta es, en sus grandes líneas, la doctrina *política* que presenta el *Manifiesto*, de modo implícito en algunos puntos, de modo desarrollado y explícito en otros.

¿Por qué es necesario suprimir la dominación de la burguesía como clase? ¿Y por qué es esto posible?

No sólo porque dicha dominación es cada vez más dura y aplastante. Después de todo podría muy bien ser que se tratase de una fatalidad, de un destino abrumador para las masas humanas y para el Hombre, pero una fatalidad y un destino ineluctables. En la antigüedad, las revueltas de los esclavos nunca consiguieron hacer vacilar seriamente el dominio de los amos. Y el régimen esclavista sólo desapareció tras una lenta decadencia, tras una descomposición interna.

Podría ser que la justicia fuese irrealizable en este mundo; quizá la verdad es dolorosa, y la ciencia demostrará que el conflicto entre lo real y lo ideal es insoluble (esto es lo que afirma, precisamente, la religión).

Pero el *Manifiesto* muestra con un análisis preciso cómo y por qué la burguesía debe desaparecer; muestra que la transformación del mundo no depende de un ideal sino que es exigida y anunciada en el movimiento de la realidad, en la historia. El ideal de justicia no es más que un *síntoma*

4. Esta confusión de términos impide a mucha gente comprender los hechos más simples de la historia contemporánea. La Rusia soviética está lejos todavía de haber alcanzado el estadio del *comunismo*. Se encuentra todavía en el estadio del *socialismo*. Es, pues, falso y absurdo ver en la Rusia soviética un «país» o un «Estado» comunista. Las repúblicas soviéticas se llaman legítimamente «socialistas».

de la historia; sólo aparece como un signo revelador del comienzo de una nueva época; si se realiza, esta realización llega a su hora y no se debe a la fuerza única del ideal.

a) La burguesía ha tenido una *misión histórica.*

No se trata, pues, de condenarla en bloque, abstractamente, en nombre de la moral.

Ha *«desempeñado en la historia un papel esencialmente revolucionario»*, transformando todas las relaciones sociales. *«Ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas»*, para no dejar subsistir entre los hombres más vínculo que el *«duro pago al contado»*. En las aguas glaciales del cálculo egoísta *«ha ahogado el éxtasis religioso, el honor caballeresco, el sentimentalismo pequeño burgués...»*.

«Ha sustituido las numerosas libertades, tan costosamente conquistadas, por la única e implacable libertad del comercio.» La burguesía ha llevado a cabo una obra gigantesca: ha revolucionado sin cesar *«los instrumentos de trabajo, es decir, las relaciones sociales»*. Precisamente porque ha desarrollado las fuerzas productivas ha transformado todas las condiciones antiguas de la vida humana: *«Desde su aparición, la burguesía ha creado unas fuerzas productivas más numerosas y colosales que todas las generaciones anteriores juntas»*. Ha invadido el mundo entero, ha arrastrado a los pueblos más atrasados hacia el comercio, la industria y el capitalismo; ha creado el mercado mundial.

Este desarrollo económico ha determinado grandes transformaciones políticas. *«Los medios de producción y de cambio, sobre los que se ha edificado la burguesía, se crearon en el interior de la sociedad feudal. Al llegar a cierto grado de desarrollo de estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que producía e intercambiaba la sociedad feudal; la organización feudal de la agricultura y de la manufactura —en una palabra: el régimen de propiedad feudal— dejaron de corresponder a las fuerzas productivas en pleno desarrollo. Frenaban la producción en vez de propiciarla. Había que romper estas cadenas. Y se rompieron.»*

En su lugar apareció la libre concurrencia, con la constitución social y política correspondiente: la *La obra revo-*

lucionaria de la burguesía en el dominio económico tuvo su coronación en la revolución política» (la de 1789 en Francia).

b) Sin embargo, *la misión histórica de la burguesía ha terminado.*

La burguesía *«se parece al mago que ya no sabe dominar las fuerzas infernales que ha desencadenado»*. Las crisis de superproducción, paradoja nueva en la historia, *«con su retorno periódico, plantean cada vez más la cuestión de la existencia de la sociedad burguesa»*. Las fuerzas productivas son ya demasiado poderosas para ésta; las actuales relaciones sociales (es decir, las relaciones de propiedad) se han convertido *a su vez* en trabas para el movimiento. *«Las armas de que se ha servido la burguesía para derrotar al feudalismo se vuelven hoy contra ella misma.»* También ha producido a los hombres que manejarán estas armas: los proletarios, *«la clase de los obreros modernos, que sólo viven a condición de encontrar trabajo y sólo lo encuentran si el trabajo incrementa el capital»*. Se ven obligados a venderse cada día; sufren todas las fluctuaciones del mercado; son cada vez más explotados, más reducidos a la condición de simples apéndices de la máquina; sólo reciben como *«precio de su trabajo»*, el coste de producción de esta mercancía —el trabajo—, es decir lo justo para mantenerla en vida.

«Ahora bien, al desarrollarse, la industria aumenta el número de los proletarios», los *concentra* en masas cada vez más considerables. Su fuerza aumenta y toman conciencia de ella, al tiempo que el conjunto del proletariado adquiere una homogeneidad cada vez mayor, porque la utilización generalizada de las máquinas nivela las condiciones de vida. La *«clase obrera se organiza como clase, es decir, como partido político»*.

En la sociedad burguesa, la lucha tiende, pues, a hacerse perpetua; se vive en pie de guerra. Las colisiones entre la burguesía y los feudales, entre las fracciones de la burguesía de un mismo país, entre las burguesías de diferentes países, entre la burguesía y los trabajadores se entremezclan, se multiplican, se agravan. En el curso de estas múltiples luchas, en las que desempeña necesariamente un papel —un papel cada día mayor—, el proleta-

riado se educa políticamente. La vieja sociedad se descompone.

Sólo el proletariado *«es una clase verdaderamente revolucionaria». «Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado.»* Es su *negación* real. No puede constituirse, pues, en nueva clase dominante. *«Los proletarios sólo pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales aboliendo el modo de apropiación propio de éstas y, por consiguiente, todos los modos de apropiación vigentes hasta nuestros días...»* El *Manifiesto* habla explícitamente de los modos de apropiación, de las relaciones jurídicas de propiedad y no de la simple distribución de las riquezas, de los «ingresos».

En conclusión, está claro que la burguesía es cada vez más incapaz de mantenerse como clase dominante y de imponer a la sociedad, como ley suprema, sus propias condiciones de existencia.

«No puede seguir reinando porque ya no puede asegurar a su esclavo ni siquiera una existencia compatible con su esclavitud.» La existencia de la burguesía resultará incompatible con la de la sociedad.

«La condición esencial de existencia y de supremacía de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de los particulares, la formación y el incremento del capital: la condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa en la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria... reemplaza el aislamiento de los obreros, resultado de su competencia, por una unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía el terreno sobre el que ésta ha establecido su sistema de producción y de apropiación. La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.»

Si esto es así, ¿qué hacen los comunistas (es decir, los que comprenden la historia y quieren llevar hasta el fin el movimiento histórico)?

Sus objetivos políticos no descansan *«en ideas, en principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador»*. Son la expresión del movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos, que tiende a modificar las relaciones de propiedad y que, sobre todo, destruye cada día la propiedad adquirida con el ahorro, el trabajo y el mérito, la del pequeño agricultor y el pequeño burgués. Así como la Revolución francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en beneficio de la propiedad burguesa, el rasgo distintivo del comunismo es la abolición de la *propiedad burguesa.* Esta es *«la última y más perfecta expresión del modo de producción y de apropiación basado en los antagonismos de clase, en la explotación de unos por otros»*, es decir, en la propiedad privada. La burguesía, que se funda en esta propiedad privada, la está aboliendo para la mayor parte de los miembros de la sociedad que ella domina. Este es el movimiento histórico. ¿Cómo reprochar pues a los comunistas que quieran abolir lo que ya está en camino de ser abolido?

La burguesía pretende que el comunismo quiere suprimir el fundamento de la libertad, de la actividad, de la independencia individual. Ahora bien, *«en la sociedad burguesa el capital es independiente y personal, mientras que el individuo que trabaja es dependiente y está privado de personalidad»*. (Esta sugestiva fórmula introduce en el *Manifiesto*, sin ningún vocabulario filosófico o científico especial, la teoría de la *alienación* y del *fetichismo*...)

«Es la abolición de este estado de cosas lo que la burguesía denuncia como la abolición de la individualidad y la libertad. Se trata, efectivamente, de abolir la individualidad, la independencia, la libertad burguesas...»

Cuando el trabajo ya no se puede convertir en capital, en dinero, en renta de la tierra, es decir, en poder social monopolizable, o sea, cuando la propiedad individual no se puede transformar ya en propiedad burguesa, se declara que el individuo está suprimido. Se confiesa, con ello, que cuando se habla de individuo sólo se trata del individuo propietario. Ahora bien, *«el comunismo no quita a nadie el poder de apropiarse de los productos sociales; sólo quita*

el poder de someter el trabajo ajeno con ayuda de esta apropiación». La concepción interesada de la burguesía le hace erigir en leyes eternas de la naturaleza y de la razón unas relaciones sociales transitorias, históricas, surgidas de un modo de producción y de propiedad transitorio.

«La historia demuestra que las ideas y las instituciones se transforman con las condiciones de vida. El individuo y la familia concebidos por la burguesía, la nación y el Estado se transformarán con el desarrollo económico y social, con el predominio político de la clase obrera y con la supresión de las clases.»

La primera etapa del movimiento en que cooperan conscientemente los comunistas es la conquista de la democracia y de la nación por el proletariado. Este utilizará dicha supremacía

«para arrancar poco a poco todo el capital de manos de la burguesía; para centralizar todos los medios de producción en manos del Estado —es decir, del proletariado organizado en clase dominante— y para aumentar lo más rápidamente posible la cantidad de las fuerzas productivas. Al principio, esto sólo se podrá realizar con una violación despótica del derecho de propiedad y del régimen burgués de producción, es decir, con la adopción de medidas que bajo el punto de vista económico parecen insuficientes e insostenibles, pero que, en el curso del movimiento, se sobrepasan a sí mismas, son indispensables como medios y transforman radicalmente todo el modo de producción».

Entre estas medidas de transición (hacia el socialismo y el comunismo), el *Manifiesto* enumera:

— la supresión de la renta de la tierra (renta de los propietarios del suelo que viven sin trabajarlo);

— el impuesto progresivo sobre la herencia capitalista, hasta llegar a su abolición;

— la confiscación de los bienes de los emigrados y rebeldes;

— la centralización del crédito, de los medios de trans-

porte, de la gran producción industrial en manos del nuevo Estado;

— el trabajo obligatorio para todos (*«quien no trabaja no coma»*);

— el apoyo a la economía agrícola por todos los medios, para desarrollarla y eliminar las diferencias entre la ciudad y el campo;

— la educación pública y gratuita de los niños, aboliendo el trabajo infantil en las fábricas, pero combinando la educación y la instrucción teóricas con la práctica y la técnica.

Con estas medidas de transición se llega a una nueva etapa de la sociedad; ésta se transforma en una asociación libre; el libre desarrollo de cada uno se convierte en la condición del libre desarrollo de todos:

«Los antagonismos de clase desaparecen finalmente en el curso del desarrollo, toda la producción se concentra en manos de los individuos asociados y entonces el poder público pierde su carácter político». El Estado, poder organizado de una clase, desaparece con las clases. Se llega, entonces, al comunismo propiamente dicho.

Los comunistas deben someter a una crítica perpetua las ideologías que nacen de cierta conciencia del problema planteado por la historia pero que tienden a desviar, a detener o a hacer retroceder el movimiento. Esto es particularmente aplicable a todas las utopías, a todas las formas de «socialismo» pequeño burgués o reaccionario (que pululan en Europa desde 1848). Al basar su acción en un análisis científico de la historia, los comunistas deducen todo lo que constituye la originalidad, la independencia histórica, el movimiento político propio de la clase obrera. En sus relaciones con los demás partidos que pretenden representar a la clase obrera, hacen prevalecer los intereses generales y superiores del proletariado en su conjunto. *«Representan siempre y en todas partes los intereses del movimiento total.»* Por consiguiente, se distinguen claramente de los demás partidos de oposición, aunque sin separarse de ellos. Luchan, a la vez, por los intereses inmediatos de la clase obrera y por el futuro del movimiento. En cada caso, en cada situación, en cada país, buscan los mejores medios para alcanzar estos fines. Quieren reunir

alrededor de la vanguardia del proletariado y de las masas proletarias —despertadas, poco a poco, a la conciencia política— las más vastas masas, incluyendo en ellas a las fracciones de la clase dominante que se separan de ésta porque comprenden que el proletariado es el portador del futuro (especialmente a los ideólogos de procedencia burguesa que llegan a comprender teóricamente el movimiento histórico en su conjunto).

En resumen:

«Los comunistas apoyan, en todos los países, todos los movimientos revolucionarios contra el orden social y político existente.»

En todos estos movimientos, plantean la cuestión de la propiedad —sea cual fuere el grado de evolución a que haya llegado— como cuestión fundamental del movimiento. Finalmente, los comunistas *«laboran por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países»*.

Teniendo en cuenta todo lo precedente, ¿qué se debe buscar en el *Manifiesto* de 1848?

No hay que buscar en él una doctrina perfectamente definida y acabada, ni unos principios o axiomas de los que sólo cabría deducir las consecuencias y que serían automáticamente aplicables a todas las circunstancias históricas.

Hay que leer la obra de Marx con espíritu marxista, es decir, sin aceptar verdades absolutas y eternas —esto es, metafísicas y exteriores al devenir—, sino únicamente análisis momentáneos, más o menos profundos, del movimiento y de las leyes objetivas de este devenir.

El *Manifiesto* fue una expresión profunda del movimiento histórico. Descubrió su orientación, la esencia de éste: la marcha hacia el comunismo. El fin de la sociedad burguesa se incluyó en la ley del devenir histórico.

Con fórmulas poderosas y concisas, Marx mostró y demostró unos hechos históricos de incalculable importancia: el proletariado, su estructura social, su misión histórica, su independencia política y, por consiguiente, la po-

sibilidad de una política basada en esta independencia respecto a la burguesía dominante.

No hay que buscar en el *Manifiesto* anticipaciones acerca de lo que será el comunismo, ni fórmulas que determinen por adelantado las condiciones de la nueva revolución. El *Manifiesto* capta y determina el movimiento en su esencia profunda, pero en función de las circunstancias, de los fenómenos históricos de 1848, y también en función del pensamiento marxista de entonces, de aquella etapa concreta de su desarrollo.

Esto significa que no hay que buscar en el *Manifiesto* lo que no contiene ni puede contener. Significa también que no hay que dejar de iluminar los textos del *Manifiesto* con otros textos posteriores de Marx y Engels y de sus continuadores.

El marxismo, *doctrina del movimiento* y *doctrina en movimiento*, no se puede definir nunca estáticamente. Pero esto no significa que se pueda interpretar y «revisar» arbitrariamente lo esencial, lo ya adquirido. Hay que captarlo *en su movimiento*.

El *Manifiesto* da los elementos de la estrategia política de la clase obrera: sus objetivos lejanos, las etapas intermedias y los medios, las alianzas, los enemigos políticos e ideológicos.

El *Manifiesto* no contiene las palabras «*dictadura del proletariado*». Esta expresión aparece en una carta a Weydemeyer, que ya hemos citado. Es el resultado de la experiencia de los años revolucionarios de 1848-1850. Marx comprendió que el movimiento previsto y esperado debería comportar —o, mejor dicho, hubiera debido comportar— una discontinuidad más profunda que la que había previsto inicialmente. Esto se debía a la cobardía, a la traición o a la pasividad de las clases no proletarias y también a la violencia con que la burguesía francesa, vencedora de la monarquía, se había lanzado contra sus aliados proletarios en junio de 1848. Más tarde, la Comuna de 1871 aportará nuevos elementos y nuevas precisiones a la teoría de la dictadura del proletariado.

El *Manifiesto* no analiza de modo completo la «crisis revolucionaria». Esta noción se presenta de modo poco diferenciado. Contiene, de un modo confuso, diversos

elementos, existentes ya en los escritos anteriores, a saber:

a) La noción de una *crisis económica*, que «*plantea la cuestión de la existencia de la sociedad burguesa*».

b) La noción de una *crisis social*, a causa de la concentración creciente y del empobrecimiento cada día más completo de la clase obrera.

c) La noción de una *crisis política*, que permite el derrocamiento del poder burgués.

Las relaciones entre estos diferentes elementos no se revelarán en toda su complejidad hasta más tarde: a la luz de los acontecimientos y de la profundización, por Marx, de su propia teoría.

En el momento del *Manifiesto* y en el *Manifiesto* el proceso revolucionario no aparece todavía con todos sus problemas y toda su amplitud. Pese a creer que la edificación del comunismo depende de múltiples condiciones y que sólo puede ser la culminación de un período histórico, Marx parece pensar que esta edificación está cerca. Parece imaginar, después de la toma del poder político por el proletariado —aprovechando una crisis europea— parece imaginar, decimos, una marcha continua hacia el comunismo, sin interrupciones, sin retrocesos momentáneos. Parece pensar, pues, todavía, en un período de «*revolución permanente*», constituido, en primer lugar, por una revolución política y después por una transformación social continua y rápida mediante la conquista política del Estado.

Sólo el estudio del capitalismo, cuando éste haya restablecido la situación después de la sacudida de los años 48, permitirá a Marx profundizar y diferenciar estas nociones fundamentales. En *El Capital*, particularmente, desarrollará el análisis de la crisis económica. La línea general, lo esencial del *Manifiesto* permanecerá; pero las afirmaciones que contiene en este marco general serán reexaminadas y profundizadas (¡no revisadas!).

Al leer el *Manifiesto*, no hay que olvidar, pues, que fue escrito diez años antes que la *Crítica de la economía política* y quince años antes que el tomo I de *El Capital*. Esta última obra es la que contiene verdaderamente el análisis y el conocimiento científico del capitalismo: de su estructura, de su movimiento interno, de la situación del proletariado, de sus posibilidades políticas.

Capítulo II

1848 - 1850

Marx llegó a París (marzo de 1848) en pleno romanticismo revolucionario, en plena exaltación. Los emigrados alemanes, particularmente, organizaban una «Legión». Creían que bastaría la aparición de la Legión revolucionaria en Alemania para que ésta se sublevase unánimemente contra sus opresores.

Fríamente, racionalmente, Marx se opuso a este intento. Con la revolución no se juega, pensaba. Los gestos románticos, el heroísmo ostentoso y gratuito, al intervenir arbitrariamente en la situación política, la complican y la paralizan, porque permiten el despliegue de las maniobras del enemigo. Siguiendo las consignas de Marx, los comunistas quedaron al margen de la famosa Legión. Marx les conjuró a permanecer en París y a ponerse al lado de los combatientes en la nueva lucha, que le parecía inevitable. Su razón fría indignó a aquellos hombres movidos por sus visiones apocalípticas. Le llamaron «traidor» y «cobarde» y hubo de romper con las organizaciones democráticas alemanas, aunque siguió conservando excelentes relaciones con los demócratas franceses más avanzados.

El primero de abril la Legión salió de París con gran pompa, pero sin un objetivo preciso, sin programa. En el primer choque con las tropas de los príncipes alemanes resultó aniquilada.

El mismo día, la mayor parte de los miembros de la Liga de los Comunistas salieron también de París para entrar en Alemania sin ruido, aisladamente, pero con un objetivo y un programa: animar y dirigir la acción revolucionaria del pueblo alemán.

Marx regresó a Colonia; Engels se dirigió hacia Wuperthal; otros se instalaron en Berlín, en Breslau, en Maguncia. En todas partes se esforzaron por dar un nuevo impulso a las asociaciones obreras existentes, crear otras nuevas y, sobre todo, por *unir* a los demócratas, a los socialistas, a los comunistas, contra el enemigo común: el poder feudal y militar de los príncipes.

La insensata acción de la Legión complicaba y agravaba singularmente la situación. Los reaccionarios habían sabido utilizarla para provocar un pánico inmenso. Los alemanes del sur y del oeste ya se veían invadidos: sus ciudades iban a ser incendiadas, sus campos desvastados por los *«republicanos»*. Durante algún tiempo, la palabra *«república»* sólo despertó un sentimiento de horror, después de haber suscitado a principios de 1848 un inmenso entusiasmo.

Los republicanos, los socialistas, los comunistas, confundidos en una misma reprobación, fueron presentados como los enemigos del país y del pueblo. La prensa reaccionaria iba llena de falsas noticias sobre la barbarie y la ferocidad de los republicanos, y estas falsedades encontraban eco incluso entre el proletariado. Éstas fueron las consecuencias de un fallo político debido al romanticismo revolucionario y a las ilusiones de personas valerosas pero carentes de doctrina.

Junto con sus corresponsales en Colonia —Gottschalk y Willich—, Marx se puso manos a la obra para enderezar la situación.

La Asociación Obrera fundada por Gottschalk adquirió un amplitud e influencia considerables. A finales de junio, la Asociación contaba con ocho mil miembros. Los reaccionarios de Colonia se inquietaron y su prensa inició una violenta campaña:

«Los obreros han dejado de trabajar, van de una reunión a otra, pegan a sus mujeres y dejan morir de hambre a sus hijos». «Durante la noche, Gottschalk hace maniobrar a enormes tropas de obreros, armados con fusiles enviados por Abd-el-Kader...» (Siempre es bueno recordar la enorme estupidez de los reaccionarios, y la forma con que inventan historias inverosímiles, que los suyos aceptan con aquella inmensa credulidad que siempre ha sido

un rasgo característico de las gentes superadas por la Historia. Esta credulidad se muda pronto en ferocidad. La estupidez y la maldad se complementan muy bien... Pero también hay que recordar que el «izquierdismo» da armas a estas ridículas calumnias.)

Pronto estalló el conflicto entre Marx y Gottschalk: este último quería dar a la Asociación unos objetivos políticos inmediatamente comunistas y una orientación exclusivamente proletaria. No se contentaba con apoyar sin discriminación todas las reivindicaciones de los obreros; proponía el boicot de las elecciones a la Asamblea Nacional, que debía reunirse en Francfort. Al proponer este boicot Gottschalk era perfectamente consecuente consigo mismo: siempre había rechazado el acuerdo, e incluso el contacto, con las organizaciones democráticas. No tenía en cuenta para nada la debilidad del proletariado en Alemania.

En una palabra: Gottschalk era *«izquierdista»*. Marx se oponía particularmente al boicot de las elecciones; veía en él una actitud muy revolucionaria, *en apariencia*, pero muy reaccionaria *en realidad*. Dejaba a los moderados e incluso a los reaccionarios todo el beneficio de la agitación política legal en el momento de las elecciones. Gottschalk separaba al proletariado de la burguesía liberal y de los pequeño-burgueses demócratas; más aún: aislaba de la masa a la vanguardia obrera, condenándola de este modo al fracaso.

Marx fundó, pues, la Asociación Democrática de Colonia, que consiguió enviar al Parlamento a un demócrata avanzado. Al disponer de una organización política y de un órgano (la «Neue Rheinische Zeitung», cuyo primer número apareció el 1 de junio de 1848), Marx declaró disuelta la Liga de los Comunistas.

La Asociación Obrera de Gottschalk inició la lucha contra la Asociación Democrática de Marx. El pretexto no tardó en encontrarse. El impresor de la «Neue Rheinische Zeitung» (que, por lo demás, nada tenía que ver con Marx) no pagaba a sus obreros el salario reclamado por la Asociación Obrera. Para el periódico de Gottschalk, Marx se convirtió en un opresor del proletariado, en un traidor a la causa del pueblo. Marx y Engels, que habían reuni-

do sus últimos recursos para poder publicar la «Neue Rheinische Zeitung» fueron acusados de pertenecer a la aristocracia del dinero.

El periódico llevaba el subtítulo de «Órgano de la democracia». Para evitar la ruptura con los liberales, es decir, con la burguesía revolucionaria, Marx y Engels procuraban no cargar el acento en las reivindicaciones específicamente proletarias:

«El proletariado debe marchar con el gran ejército democrático, en el extremo del ala izquierda, pero sin romper su unión con el grueso del ejército. Mientras la Bastilla siga en pie, los demócratas deben permanecer unidos: el proletariado no tiene derecho a aislarse. Por duro que parezca, debe rechazar todo lo que pueda separarle de sus aliados...»

Esto lo escribía Marx en función de un análisis preciso de la situación en Alemania. Según él, el proletariado debía ser el aliado de la burguesía liberal mientras ésta jugase un papel revolucionario contra los feudales. Al respecto, la situación de los obreros alemanes era —según Marx— muy diferente de la de los franceses, porque en Francia la Bastilla ya se había tomado. Por un lado, apoyaba en su periódico la insurrección parisina de junio, pero por otro lado evitaba en Alemania todo acto y toda consigna que pudiesen *«lanzar en flecha»* al proletariado alemán. Sin embargo, Marx no desaprovechaba ninguna ocasión de elevar la conciencia de los obreros alemanes para que llegasen a ser capaces de *«volver en contra de la burguesía las condiciones políticas que ésta instituiría al tomar el poder»*. En el marco general de la *estrategia* definida por el *Manifiesto*, Marx daba el ejemplo de una *táctica* muy ágil, muy compleja, basada en una apreciación de las fuerzas en presencia y de los múltiples aspectos de la situación. En más de una ocasión, las cabezas dogmáticas, *«unilaterales»* —incapaces de captar el *movimiento*— iban a tachar de incoherencia y de duplicidad la táctica marxista. Es fácil ver que nada es más coherente ni más claro que esta táctica, con una condición: que se asigne a la razón humana la función de comprender el *movimiento* y los *aspectos contradictorios* de la realidad y no la función de afirmar y de repetir con obstinación unos principios abstractos. Con Marx, los *«principios»* de la política y de la estrategia, aplicados hasta entonces *inconscientemente* por los grandes hombres de acción, se hicieron conscientes y *concretos;* se elevaron a un nivel superior. La política dejó de ser un *«maquiavelismo»* para convertirse en una ciencia, basada en la sociología científica (economía y análisis de las fuerzas sociales).

Marx velaba por la alianza con los burgueses liberales, pero no les ahorraba las críticas. Cabe decir que las necesitaban. En septiembre de 1848, Engels escribía ya que la revolución democrática-burguesa entraba en Alemania en un *«triste callejón sin salida»*. Prusia y Austria conservaban su solidez. La revolución no conseguía vencer la fragmentación de Alemania en pequeños Estados; muy pocos liberales adoptaban la consigna simple y clara de una *«República una e indivisible»*. Proponía toda clase de compromisos entre la monarquía constitucional centralizada y el federalismo. Finalmente, la Rusia zarista, bastión de la reacción europea, velada, dispuesta a intervenir. Marx y Engels eran partidarios de una guerra contra Rusia, para unificar el movimiento revolucionario alemán y, al mismo tiempo, para abatir el poder feudal del zar. Consideraban que una guerra de este tipo era progresista y revolucionaria. En política interior, eran partidarios de un gobierno de coalición que representase todos los matices políticos de los demócratas, desde los burgueses liberales hasta los comunistas. Marx defendió este punto de vista ante un congreso de los demócratas renanos (agosto 1848); por la misma época, pronunció ante la Asociación Democrática de Viena un discurso sobre un tema que volvería a tocar muchas veces en el futuro: el trabajo asalariado y el capital.

Hacia el mes de septiembre, la situación empezó a ponerse crítica. La reacción consiguió provocar en Colonia incidentes entre los soldados y la población. El rey de Prusia destituyó a los ministros liberales y nombró jefe del gobierno a un general reaccionario. El conflicto entre el gobierno y la Asamblea Nacional de Francfort podía estallar en cualquier momento. Los obreros de Colonia, que querían combatir, empezaron a levantar barricadas. Pero

El 28 de septiembre de aquel mismo año tuvo lugar en el *Saint Martin's Hall* de Londres la reunión constitutiva de la I Internacional Obrera.

Marx no había participado en las complejas negociaciones e intrigas que desembocaron en la fundación de la Internacional. Eran la manifestación del despertar de la clase obrera europea y de las rivalidades de las clases y de las ideologías que se proponían a su aprobación. Con mucha agilidad, Marx supo vencer todas las susceptibilidades. El Consejo General de la nueva organización acabó dirigiéndose a él, como única persona capaz de redactar sus estatutos. Marx escribió, pues, el célebre *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores,* que enuncia y confirma ciertos principios de la estrategia política marxista:

«*Considerando que la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos, que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase sino por la abolición de todo régimen de clase; que el sometimiento del trabajador a los detentadores de los medios de trabajo es la causa primera de la servidumbre en todas sus formas; que, por consiguiente, la emancipación económica de la clase obrera es el gran objetivo a que debe subordinarse, como medio, todo movimiento político... por todas estas razones, ha sido fundada la Asociación Internacional de Trabajadores*».

Pese a ciertas concesiones a diversas ideologías que aparecen en el texto que seguía a continuación, la proclamación a escala internacional de los principios del socialismo científico y de sus aplicaciones prácticas fue y sigue siendo un hecho histórico de la mayor importancia.

Pese a este gran éxito inicial, el predominio del marxismo en la Asociación Internacional no estaba, ni mucho menos, asegurado. Marx y Engels eran los únicos que dominaban —muy por encima de los demás— las perspectivas históricas: tenían pocos «discípulos» y casi todos eran mediocres. La unión de la ciencia y del movimiento obrero, su fecundidad, su necesidad escapaban todavía a los dirigen-

tes de las clases trabajadoras. Unos razonaban en la abstracción, eran utópicos, idealistas. Otros, en cambio, se aferraban a lo inmediato, a la práctica, a las reivindicaciones parciales y momentáneas. Habrían de pasar decenas de años antes de que apareciesen unos dirigentes que, tras haber asimilado el marxismo, uniesen la teoría a la práctica, el pensamiento a la acción, la ciencia al contacto permanente con las masas...

Por esto, la dirección de la A.I.T. se convirtió en objeto de encarnizadas luchas, en cuyo transcurso tendencias incompatibles se unían circunstancialmente contra los «intelectuales», los «sabios», es decir, contra Marx y Engels. Los blanquistas, los stirnerianos, los proudhonianos, los mazzinistas intrigaban sin cesar. Sabido es que los blanquistas colocaban en primer plano el problema del Estado, es decir, según ellos, el del «golpe de Estado» político. En cambio, los proudhonianos afirmaban que la clase obrera ya se había hecho «mayor» y que con sus solas fuerzas —es decir, creando empresas, sociedades de socorros mutuos, cooperativas, bancos— debía liberarse de las instituciones capitalistas y de la lucha política en torno al Estado. Los anarquizantes querían apoderarse del Estado para destruirlo en seguida. Los mazzinistas se contentaban con grandes frases sobre la Verdad y la Justicia, los derechos y los deberes.

La lucha contra el marxismo fue dirigida por un hombre de personalidad poderosa pero desordenada, incapaz de elevarse a la fría razón científica: el anarquista Bakunin. Era el tipo acabado del hombre lleno de brillantes cualidades —la elocuencia, la autoridad, el encanto personal, el gusto por la acción— pero que confía en su instinto, en sus impulsos, en su temperamento y que siempre se preocupa de dominar personalmente a los demás hombres, con una curiosa mezcla de sinceridad y de farsa. Marx, que luchaba por la ciencia y la razón, les pareció a los anarquistas un vanidoso, un ambicioso. En cambio, Bakunin, que escenificaba con gran cuidado sus apariciones en los Congresos, parecía un mártir de la santa causa. El complejo juego de las apariencias y las realidades se prolongó incluso en el detalle de las acciones y en las relaciones de los individuos que las realizaban.

Como todos los anarquistas, Bakunin comprendía el carácter de clase del Estado burgués, pero se negaba a admitir su transformación en Estado popular o proletario. No veía en él más que un instrumento de opresión incapaz de convertirse en el instrumento de una transformación del mundo. No admitía que el Estado, antes de perecer y desaparecer, fuese necesario durante un período histórico; según él, la revolución no consistía en una modificación de las estructuras políticas y sociales sino en una violenta destrucción de la estructura política. Una vez realizada esta destrucción se pasaría inmediatamente, a través de la libre asociación, del régimen burgués al comunismo. No consideraba, pues, necesario un aparato de represión contra los restos de las clases derrocadas, ni un vasto organismo económico centralizado para planificar la producción. En este sentido, Bakunin publicó en 1873 su libro *El Estado y la anarquía*, en el que atacaba violentamente la teoría de la dictadura del proletariado, declarando, especialmente que

«...el pretendido Estado popular no será más que la dirección despótica de las masas populares por una nueva y numerosa aristocracia de verdaderos o pretendidos sabios...»

Ésta era, según él, la significación de las palabras *«socialismo sabio»*, calumnia a la que Marx replicó diciendo que no se trataba de socialismo «sabio» sino de socialismo *científico.*

Bakunin organizó contra Marx una serie de hábiles y complicadas intrigas. Adquirió un gran ascendiente sobre algunas secciones de la A.I.T. (especialmente en la Suiza francesa). Llegó incluso a constituir, contra lo dispuesto en los estatutos de la Internacional, una sociedad secreta, destinada a actuar contra el bonapartismo y también —y sobre todo— contra Marx en el seno de la A.I.T. Además, para hacerse popular, apoyaba en los congresos las mociones extremistas (por ejemplo, en el congreso de Basilea de 1869 apoyó una moción que reclamaba la supresión inmediata y absoluta de la herencia).

Mientras tanto, la A.I.T. se convertía en una poderosa organización. Es imposible cifrar con exactitud el número

de los adherentes. Los cálculos varían, según los autores, de uno a siete e incluso a nueve millones.

Pero esta potencia era aparente. Los acontecimientos y, sobre todo, las luchas de tendencias provocaron su dislocación. A partir de 1872 los mismos Marx y Engels se preocuparon más de dirigirla hacia un final tranquilo y de sustraerla a los bakuninistas que de salvarla o prolongarla. El 2 de septiembre de 1872 se reunió en La Haya el último gran congreso de la A.I.T. Marx obtuvo, contra Bakunin, éxitos decisivos. En primer lugar, hizo votar una resolución que proclamaba la necesidad de la acción política para las asociaciones sindicales; después, obtuvo la exclusión personal de Bakunin, comprometido en un oscuro asunto, demasiado complicado para contarlo aquí: el asunto Netchaief.

Sin embargo, los debates mostraban que la Internacional se deshacía y que incluso *después* de la exclusión de Bakunin la influencia del socialismo científico no se imponía de modo decisivo. Secciones enteras (la inglesa, especialmente) tendían al reformismo pequeño-burgués y a la adaptación de la lucha de clases a las exigencias del capitalismo. Marx y Engels propusieron que la sede del Consejo General de la A.I.T. se trasladase a Nueva York, donde estaría al abrigo tanto del reformismo como del anarquismo. La proposición se aceptó y las funciones de secretario general fueron encargadas a Serge, un «marxista». La A.I.T. desapareció gradualmente, sin que se pueda fijar la fecha exacta de su muerte.

Mientras tantos habían tenido lugar unos acontecimientos extraordinariamente importantes, que habían permitido a Marx precisar algunos puntos doctrinales básicos: la guerra franco-alemana, la Comuna de París. Por lo demás, estos acontecimientos desempeñaron un papel en la desaparición de la A.I.T.

Como en 1848, Marx seguía siendo partidario de la unidad nacional alemana; veía en ella la condición necesaria de un gran movimiento que escapase a la estrechez de los particularismos locales. Naturalmente, deseaba que esta unificación se realizase por vías que no fuesen la «prusianización» de Alemania. No le atraían ni Bismarck ni la «revolución por arriba» que éste intentaba con gran ha-

bilidad. Al estallar la guerra entre Prusia y Austria, Marx esperó en vano que los prusianos recibirían una «paliza magistral».

El bonapartismo en descomposición que reinaba en Francia le parecía —junto con el zarismo— el principal enemigo que se debía abatir. ¿Qué era «Badinguet»? El gendarme de Europa. Nada era más peligroso que la política con que Napoleón III intervenía en los movimientos de unificación nacional —en Italia por ejemplo—, dándoles un sentido reaccionario, y siempre en la medida en que las potencias reaccionarias le ofrecían una propina.

Los acontecimientos de 1870 dieron ocasión a Marx de realizar un análisis frío, exento de todo sentimentalismo y de toda estrechez nacionalista, verdaderamente racional y científico y que todavía no ha terminado de suscitar la cólera de los enemigos del marxismo. Marx esperaba de la guerra el hundimiento del bonapartismo.

«*Bismarck trabaja para nosotros, a su modo. Lo hace sin querer, pero de todas maneras lo hace*» (carta a Engels del 15 de agosto de 1870).

En nombre de la Internacional, Marx redactó un manifiesto (23 de julio de 1870) en el que declaraba:

«*Por el lado alemán, es una guerra defensiva. Pero ¿quién ha puesto a Alemania ante la necesidad de defenderse? Prusia. Bismarck ha conspirado con Bonaparte para aplastar en su propio país la oposición popular y anexionar Alemania a la dinastía de los Hohenzollern... Si la clase obrera permite que la guerra actual pierda su carácter estrictamente defensivo y degenere en una guerra contra el pueblo francés, será un desastre...*»

En consecuencia, el 4 de septiembre provocó un cambio inmediato de posición. Al hundirse el bonapartismo, la guerra dejaba de tener por objetivo la unidad nacional, popular e independiente de Alemania para convertirse en una guerra de conquista. Marx escribió inmediatamente a varios corresponsales alemanes que «*la anexión de Alsacia y Lorena sería para Alemania una causa de ruina, una manera de eternizar la guerra... porque Francia se aliaría a Rusia contra Alemania*». Es una frase realmente notable. Marx añade, dirigiéndose a los obreros alemanes, que la guerra abre nuevas perspectivas y, para el período que se inicia, «*transfiere de Francia a Alemania... el centro de gravedad del movimiento obrero internacional*». Pero, *al mismo tiempo,* escribe a los obreros franceses, en nombre de la A.I.T. (9 de septiembre de 1870), recomendándoles que sigan adelante, pero con precaución, sin dejarse llevar por los recuerdos históricos y teniendo en cuenta todos los aspectos de una situación trágicamente compleja.

Sabido es que durante la desesperada lucha del pueblo francés contra el invasor, Marx y Engels lo apoyaron sin reservas aunque, desgraciadamente, con poca eficacia. La carta a Kugelmann del 13 de diciembre de 1870 es un primer testimonio:

«*Sólo los Hohenzollern podían figurarse que el pueblo comete un crimen al continuar defendiéndose cuando su ejército permanente ha sido puesto fuera de combate. No se ha dicho la última palabra. La guerra en Francia puede tomar una dirección totalmente inesperada*». (Engels defendía la misma tesis, apoyada en análisis precisos de la situación militar, en sus artículos de la «Pall Mall Gazette», el 26 de noviembre y 17 de diciembre de 1870, etcétera.)

El 16 de enero de 1871, Marx declaró al «Daily News» que «*Francia combate no sólo por su independencia nacional sino por la independencia de Alemania y Europa*».

Este ejemplo constituye una aplicación concreta del método marxista. Teniendo en cuenta todos los aspectos de una situación, todas las correlaciones de fuerzas contradictorias, las conclusiones del análisis cambian cuando cambia la situación. Ningún dogmatismo, ninguna rigidez. Para los adversarios del marxismo, fieles (o aparentemente fieles) a unas verdades estrechamente fijas, esto constituye una mezcla de inconsecuencia y de mala fe. Es inútil mostrar que esta apreciación es resultado, a su vez, de una mezcla de rigidez dogmática, de falta de espíritu científico y de interpretaciones tan tendenciosas como limitadas.

En lo que se refiere a la Comuna de París, tenemos la misma aplicación del método, el mismo movimiento en el pensamiento de Marx, cuando la situación cambia. *Antes de la insurrección,* Marx se pronunció contra ella. Pensaba, sabía, que estaba condenada al fracaso, aunque sólo

nipresentes (ejército permanente, policía, burocracia, clero y magistratura) —órganos formados de acuerdo con un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo— tiene su origen en la época de la monarquía absoluta. Servía entonces a la naciente sociedad burguesa de arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo. Pero su desarrollo fue frenado por toda clase de escombros medievales... El gigantesco escobazo de la Revolución se llevó todas estas reliquias, liberando el suelo social de los últimos obstáculos con que chocaba la superestructura del edificio del Estado moderno, construido bajo el Primer Imperio y resultado, a su vez, de las guerras de coalición de la vieja Europa semifeudal contra la Francia moderna. Bajo los regímenes siguientes, el gobierno, colocado bajo el control parlamentario —es decir, bajo el control directo de las clases poseedoras— no sólo se convirtió en vivero de enormes deudas nacionales y de impuestos agobiadores. Con sus irresistibles seducciones —carreras, riquezas, protecciones— no sólo se convirtió en el hueso disputado por facciones rivales y por los aventureros de las clases dirigentes, sino que su carácter político cambió con los cambios económicos de la sociedad. A medida que progresaba la industria moderna, desarrollando, ampliando e intensificando el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el poder del Estado adquiría cada vez más los caracteres del poder nacional del capital sobre el trabajo, de una fuerza pública organizada para el sometimiento social, de una máquina de despotismo de clase. Después de cada revolución, que marcaba una fase más avanzada en la lucha de clases, el carácter puramente represivo del poder del Estado adquiría un relieve cada vez más acusado...» (La guerra civil en Francia).

Después de caer la Comuna de París, Francia y el occidente europeo entraron en un largo período de paz relativa, que llegó hasta los comienzos del imperialismo. El capitalismo se desarrolló y los países «avanzados» terminaron las revoluciones democráticoburguesas.

Durante este período, el marxismo se profundizó, se convirtió claramente en una «concepción del mundo» y luchó por afirmarse, por adquirir mayor claridad, por extender su influencia.

Capítulo V

LAS ÚLTIMAS OBRAS DE MARX

El 22 de mayo de 1875 se reunió el congreso de Gotha, en el que se decidió la unión de las dos tendencias del socialismo alemán: los lassalleanos y los «eisenachianos» (partido formado en 1869, en el congreso de Eisenach). El nuevo partido socialista obrero alemán se constituyó con un programa confuso que tomó el nombre de «Programa de Gotha». Adoptaba algunas fórmulas de Lassalle (especialmente su «ley de bronce del salario») y de otros socialistas utópicos (especialmente el derecho del obrero a percibir el producto íntegro de su trabajo). Finalmente, el programa anunciaba la realización de un «Estado libre», sin ver que esta fórmula, elocuente y vacía, contenía una contradicción interna: donde haya Estado, la libertad todavía no puede reinar.

Al recibir el texto del programa, Marx le puso algunas glosas marginales. Para evitar una ruptura con los líderes del movimiento alemán (Liebknecht, Bebel, etcétera), no se publicó la *Crítica del programa de Gotha*. Después de la muerte de Marx, en 1891, y ante el oportunismo que invadía la socialdemocracia alemana, Engels exigió a Kautsky que publicase en «Neue Zeit» este importante documento, dirigido especialmente contra los «lassalleanos» y contra las concesiones, «izquierdistas» y oportunistas a la vez, que los «eisenachianos» y el mismo Leibknecht habían hecho a los lassalleanos.

«Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista está el período de transformación revolucionaria de la pri-

mera en la segunda. Le corresponde un período de transición política en el que el Estado no puede ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado.»

En efecto, el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado por el capitalismo no permite todavía la plenitud humana que será el comunismo. Hay que organizar, planificar, desarrollar esta economía. El período de transición supone políticamente la democracia proletaria, es decir, la coerción ejercida por el proletariado (*sobre la burguesía*, repitámoslo, y sobre sus supervivencias, sus aliados y sus cómplices). En el plano económico, es ya la transición hacia el *socialismo.*

El programa del partido socialdemócrata alemán pedía que los «*productos del trabajo pertenezcan íntegramente y en igualdad de derechos a todos los miembros de la sociedad*». Marx critica esta utopía y precisa la noción del socialismo, *primera fase de la sociedad comunista.*

Es imposible que los que trabajan reciban íntegramente el producto de su trabajo. En primer lugar, el trabajo pierde cada vez más su aspecto privado, estrictamente individual, para convertirse en social (en *El Capital*, Marx había analizado minuciosamente la división del trabajo y había mostrado que después de alcanzar su nivel máximo en el trabajo parcelario de la manufactura *tendía* en la industria moderna a tomar nuevas formas y a superarse). En segundo lugar, una parte del producto social debe pasar a la simple reproducción (substitución del utillaje desgastado) y a la reproducción ampliada (acumulación socialista, crecimiento de las fuerzas productivas y, por tanto, del utillaje industrial). En tercer lugar, una parte de este producto social debe destinarse al mantenimiento de los enfermos, de los ancianos, de las mujeres encinta; a la educación de los niños; al ejército, mientras exista; a los gastos administrativos, etcétera.

La sociedad socialista lleva todavía «*los estigmas de la antigua sociedad, de la que ha salido*», y los lleva en todos los aspectos: el económico, el político, el social, el intelectual. Al establecerse el *derecho igual* de todos a la remuneración del trabajo, las *desigualdades* en el trabajo productivo de los individuos se manifiestan más abiertamente todavía. Las fuerzas y los talentos son diferentes, y estas diferencias estallan precisamente porque el derecho legal para todos no se funda todavía en un extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas, y porque los individuos sólo tienen derechos iguales sobre «*los productos de su trabajo*» y sus trabajos son desiguales. Esto significa que los individuos deben recibir el equivalente del producto social de su trabajo individual, una vez deducida la parte de este producto que se reserva la sociedad para sus necesidades generales. En otras palabras: hay todavía una especie de *plusvalía*, pero socialista (es decir, que el término *plusvalía* no es ya exactamente aplicable). El producto excedente del trabajo del individuo no es apropiado ya por la clase de los explotadores, sino que pasa directamente al conjunto social organizado. Pero el desarrollo del individuo y el de la sociedad siguen contenidos todavía, en esta fase, dentro de ciertos límites: a cada uno según su trabajo (y no a cada uno según sus necesidades, pues, además, éstas se han incrementado prodigiosamente).

En el socialismo y la «democracia socialista» el derecho igual es, pues, un derecho desigual para un trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque todo hombre es un trabajador como los demás. Pero reconoce tácitamente la desigualdad de los dotes individuales y, por tanto, de las capacidades productivas como privilegios naturales. Es, pues, un derecho basado en la desigualdad, como todos los derechos. Este derecho igual es, pues, en principio, el derecho burgués, aunque el principio y la práctica «*ya no se tiren de los pelos*». La democracia se caracteriza entonces por la realización del derecho burgués (democrático), que dejaba la igualdad, la libertad y la justicia en las nubes de la abstracción teórica. Ni las leyes ni el derecho son eternos. Sin embargo, la noción de *derecho* pasa a la sociedad socialista. En esta sociedad, el mercado del trabajo y de las mercancías pierde su realidad independiente que escapa a la voluntad y al control humanos. La ley del valor, ya limitada en el capitalismo por otras leyes, será finalmente dominada y limitada por nuevas leyes, las del socialismo. Del mismo modo, el dinero, el crédito pierden el carácter capitalista de «fines en sí» y se convierten en medios para vigilar, dirigir la economía so-

cial planificada (es decir, sin crisis). Cuando pierdan finalmente su función, desaparecerán, como el mismo Estado socialista. La alienación y el fetichismo son superados.

La expresión «Estado comunista», a menudo utilizada, es un absurdo. El comunismo sólo puede nacer con la libertad plena, es decir, con la desaparición del Estado. La sociedad comunista y la plenitud libre del hombre, basadas en la abundancia, serán posibles, «*...cuando haya desaparecido la subordinación servil de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo manual y el trabajo intelectual; cuando el trabajo no sea ya un simple medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva: sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: "¡De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades!"*»

Marx no intentó llevar más lejos la descripción del Estado socialista y de la sociedad comunista. Esto a veces se le ha reprochado. Pero él sabía muy bien que todo intento de anticipación habría sido tan vano, tan estéril, tan criticable como una utopía. No quería hacer una obra de idealista sino determinar positivamente —es decir *prever* científicamente— el futuro, tal como resulta de las *tendencias* del presente, de su movimiento interno. Pedirle una descripción detallada de la sociedad comunista es tan absurdo como pedirle a un físico la posición de un grano de polvo o de una pluma dentro de un siglo. El físico sabe que el mundo tiene sus leyes. Sabe también que cada problema preciso se plantea en su momento, y la cuestión planteada no corresponde, para él, a un problema actual de la física. Marx sabía también que cada situación histórica plantea sus problemas concretos. Lo importante no es soñar idealísticamente en el futuro del hombre sino *actuar* en pro de este futuro y disponer de un *método* teórico que permita analizar cada situación y descubrir la solución que plantea a los problemas.

«*Desde que se ha convertido en ciencia, el socialismo debe practicarse, es decir, estudiarse como una ciencia*» (Engels).

Por un lado, el método forma parte integrante, para el marxista, del conocimiento y de la ciencia. Por otro, toda ciencia tiene un carácter relativo. Ningún análisis, ninguna previsión son definitivos ni absolutos. En tercer lugar, el conocimiento no se define ya por el objetivismo. Entraña la acción, es decir, la toma de posición.

Capítulo VI

LOS ÚLTIMOS AÑOS

La situación material de Marx mejoró mucho cuando su amigo Engels, simple empleado al principio, se convirtió en socio de la empresa paterna (1864) y pudo disponer después, como heredero, de su legítima (1869).

Marx casó a dos de sus hijas. Una (Laura) con Paul Lafargue, en 1868. La otra (Jenny), con Charles Longuet.

Desgraciadamente, las luchas y las privaciones habían reducido sus fuerzas. Una enfermedad del hígado, varios tumores y una bronquitis crónica disminuyeron su capacidad de trabajo, aunque sin debilitar su voluntad.

La obra emprendida era sobrehumana. Marx habría querido realizar, él solo, el trabajo de varios equipos o de varias generaciones: la sociología científica, el conocimiento del hombre en su historia, en su vida económica, social, política, psicológica, artística.

El Capital quedó sin terminar. Al morir Marx, Engels encontró enormes manuscritos, montones de notas y de documentos (una tonelada de estadísticas sobre la propiedad territorial y la economía agraria en Rusia y hasta trabajos matemáticos).

El Capital debía tener cuatro partes: la producción del capital; la circulación del capital; el proceso global del capitalismo; la historia de las teorías sobre el capital.

Sólo el libro I (la producción del capital) se publicó en vida del autor. Con el conjunto de los manuscritos dejados por Marx, y completando ciertos capítulos, Friedrich Engels llegó a reconstituir de manera muy satisfactoria el libro II, que se publicó en 1885 (véase el prefacio de Engels

en la traducción francesa Molitor, al principio del tomo V; cf. la versión española de Wenceslao Roces (Fondo de cultura Económica, tomo II, pp. 7-22). Finalmente, el libro III, revisado y completado por Engels con grandes dificultades y un enorme trabajo, se publicó en 1894 (cf. el prólogo de Engels, trad. fran. Molitor, al principio del tomo IX; versión española de W. Roces, F.C.E. tomo III, pp. 7-23).

En cuanto a la historia de las teorías de la plusvalía, no se publicó hasta 1905-1910, al cuidado de Karl Kautsky (trad. francesa, con el título de *Histoire des Doctrines économiques*, 8 vol., trad. española de W. Roces F.C.E., 1945, con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, en tres volúmenes. Hay otra edición de la Editorial Cartago, Buenos Aires, en dos volúmenes, 1956).

En general, los críticos del marxismo sólo conocen la primera parte de *El Capital* y de ella los primeros capítulos (sobre el *valor*). Ahora bien, la obra tiene una unidad interna. El análisis marxista va metódicamente de lo abstracto a lo concreto. Tomado aisladamente, por sí mismo, el «*valor*» lleva, bajo el capitalismo —como dice Marx— una «*existencia antediluviana*».

La ley del valor, esencial en un principio (es decir, históricamente, en la época del intercambio simple de mercancías, en la antigüedad, en la Edad Media, en la época del capitalismo comercial) se integró luego en el capitalismo, modificada, transformada. En relación con los hechos *concretos* del capitalismo (circulación de los capitales, crédito, cuota media de ganancia, gastos de producción, luchas de clases, etcétera) la ley del valor no es más que una abstracción lejana, aunque conserve en el seno de estos hechos nuevos la realidad de un elemento redescubierto por el análisis y de un momento reencontrado por la historia.

Los que ignoran el conjunto de *El Capital* y se limitan a estudiar o a criticar el «valor» no conocen el marxismo. Uno de los párrafos anteriores ha intentado resumir, en su movimiento total, la obra colosal de Marx.

Los últimos años de Marx fueron ensombrecidos por las penas y la enfermedad. Su mujer falleció el 2 de diciembre de 1881 y su hija Jenny Longuet a principios de 1883. Marx murió este mismo año. Fue enterrado en el cementerio londinense de Highgate. Ante la tumba de su

amigo, Engels pronunció un emotivo discurso en el que resumía el sentido de la vida y de la obra de Karl Marx: la unidad de la teoría y de la práctica. Hasta su propia muerte, Engels tomó en sus manos la profundización del marxismo y la extensión de su influencia.

CONCLUSIONES

1. El estudio precedente ha intentado seguir (de modo excesivamente resumido) la formación y el desarrollo del pensamiento marxista.

El marxismo, teoría del *movimiento,* fue y es una teoría *en movimiento.* «*Nuestra teoría* —escribió Engels— *es una teoría en desarrollo, no un dogma que deba aprenderse de memoria*» (Carta de Engels, 1887, en *Selección de cartas,* Berlín, 1953).

Hemos podido mostrar que las primeras investigaciones de Marx, los primeros descubrimientos, los primeros aspectos de la realidad que percibió y analizó, *se integraron* luego en el desarrollo vivo de su doctrina: la filosofía se integró en la economía, la economía en la política y en el estudio de las superestructuras ideológicas del arte y del desarrollo de la ciencia (apenas esbozado por él).

La doctrina marxista se esfuerza también en captar la realidad humana en su movimiento y, a la vez, en la complejidad de los «sedimentos» (para emplear una metáfora fácilmente comprensible) superpuestos y en acción recíproca, desde la relación con la naturaleza hasta las expresiones más sutiles del arte.

Por otro lado, del estudio del marxismo y de las investigaciones de Marx se deduce, especialmente, un *método de pensamiento,* ligado a la doctrina pero que se puede deducir de ella como el aspecto racional y universal. En la introducción a nuestro estudio indicamos someramente

este método. Después vimos cómo se formaba, cómo demostraba su aplicabilidad, cómo se precisaba y se confirmaba. Es el *método dialéctico.* Recordemos una vez más sus preceptos esenciales: captar toda realidad en su movimiento *y sus tendencias,* esto es, en la *unidad* de sus aspectos diferentes y *contradictorios.*

2. El marxismo, doctrina *abierta,* no ha cesado de desarrollarse después de la muerte de Marx.

Este desarrollo, que implica una profundización de la *doctrina* y, al mismo tiempo, una aplicación del *método* a unas realidades nuevas o dejadas momentáneamente de lado por el análisis, difiere de una «revisión» de los principios. Sólo puede compararse con el desarrollo de una ciencia.

El lector que desee profundizar su conocimiento del materialismo dialéctico encontrará en la obra de Engels —en particular— una serie de exposiciones sustanciales del mismo (por ejemplo en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* para la filosofía o en el *Anti-Dühring* para el conjunto del marxismo), así como una *extensión* del método a nuevos dominios (como el de las sociedades precapitalistas en el libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*).

Además, el lector no puede olvidar la obra de los continuadores de Marx y Engels, especialmente la de Lenin, pero también la de Stalin, la de Mao Tse-tung, etcétera.

Estos hombres de Estado han sido o son todavía teóricos, filósofos. Lenin, especialmente, dejó además de sus obras económicas y políticas (el análisis del *imperialismo*) algunas obras filosóficas de primer plano. En los *Cuadernos filosóficos,* en particular, reexamina algunos puntos esenciales que Marx e incluso Engels habían dejado de lado, como hemos visto: la elaboración, a partir de Hegel, de una lógica dialéctica, de una metodología general, de una doctrina de las «categorías».

Hoy no se puede separar el marxismo del leninismo, y el término *«marxismoleninismo»* se ha hecho de uso corriente.

3. El papel del marxismo en la sociedad actual merecería por sí solo un estudio particular o, mejor aún, una serie de estudios.

Digamos brevemente que sus adversarios, después de haberlo ignorado (o de haber hecho como si lo ignorasen) lo han refutado mil veces. Más sutilmente, han intentado superarlo, o han asimilado tal o cual elemento (la dialéctica, el estudio de los hechos económicos, del «factor humano», etcétera) para volverlo contra el conjunto.

El marxismo sigue estando en el centro de las discusiones filosóficas y políticas de la época moderna. Pues, *«la dialéctica de la historia es tal que la victoria teórica del marxismo obliga a sus adversarios a disfrazarse de marxistas»* (Lenin).

ÍNDICE

el ejército regular rodeaba la ciudad y ocupaba los puntos estratégicos; la guardia cívica (burguesa) vacilaba; los obreros tenían muy pocas armas. Marx se pronunció contra la insurrección, pese a las provocaciones de los reaccionarios, los sarcasmos de su prensa y la indignación de los obreros «izquierdistas». Mientras Alemania no esté madura para un alzamiento general —repetía Marx— es absurdo sacrificar un destacamento de vanguardia de la democracia.

En octubre, la revolución democrática estalló en Viena. Pese al llamamiento de Marx, los demócratas alemanes no comprendieron que la revolución de Viena debía ser apoyada prontamente en todas las ciudades alemanas. Los demócratas, incapaces de ver de lejos y de romper —aunque sólo fuese en el plano mental— la compartimentación de la vieja Alemania feudal, eran prisioneros de las pequeñas cuestiones locales. La burguesía liberal y los pequeños burgueses alemanes hacían gala de todas las audacias filosóficas (como lo demuestran los movimientos «socialistas» idealistas criticados en el *Manifiesto*). Pero cuando se trataba de pasar a la acción, o incluso de elevarse a un pensamiento político concreto, vacilaban, se hacían atrás. Eran incapaces de comprender que si no había una revolución *alemana* habría, a la larga, una interminable contrarrevolución *alemana* (un largo «bonapartismo» a escala de toda la nación alemana) y, por ello, abandonaron a los revolucionarios vieneses. El primero de noviembre, las tropas del emperador de Austria entraron otra vez en Viena. Algunos días más tarde, los soldados del rey de Prusia expulsaban sin contemplaciones al Parlamento de Berlín.

Era el momento de pasar a la acción. Los demócratas se colocaron, con una dignidad solemne, *«en el terreno de la legalidad»*. En cambio, Marx llamó a los renanos a empuñar las armas. El 18 de noviembre pidió al Comité de los demócratas renanos que decretase, a la vez, la huelga de impuestos, la movilización, la constitución de Comités de Salvación Pública, la depuración administrativa. Pero la agitación fue apagada por la noticia de que los parlamentarios, sin querer organizar la resistencia, se habían dejado dispersar...

«Hemos asistido a la lucha entre la vieja burocracia feudal y la moderna sociedad burguesa, entre la sociedad corporativa y la sociedad de la libre concurrencia, entre la sociedad basada en la propiedad territorial y la sociedad industrial, entre la sociedad de la religión y la de la ciencia».

Pero la burguesía democrática alemana había hecho traición, por temor al movimiento que ella misma debiera haber puesto en marcha para cumplir su misión y alcanzar sus propios objetivos. Entreveía, después de su propia revolución, otra revolución más profunda. Los acontecimientos de Francia la habían hecho temblar. El retraso relativo de Alemania respecto a los grandes países industriales de la época explicaba esta traición, pero más la explican los hechos políticos de 1848. Los liberales no habían tenido ni confianza en el pueblo ni confianza en sí mismos. Habían reducido el movimiento revolucionario a un proyecto maquiavélico y tosco a la vez: apoderarse «legalmente» de los puestos de dirección administrativos. Al dejar subsistir, de este modo, a la burocracia feudal, tenían que fracasar forzosamente. Los feudales, por su parte, habían dejado actuar a los liberales durante cierto tiempo, para canalizar y desanimar, a la vez, al movimiento popular. Cuando llegó el momento, expulsaron a los liberales que —*objetivamente* y fuesen cuáles fueren sus intenciones y personalidades— les habían servido. En Alemania la revolución ya sólo podía hacerse contra la burguesía (Cfr. el discurso de Marx ante el jurado, cuando el proceso de los comunistas de Colonia, el 9 de julio de 1849; cfr. también *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, opúsculo escrito por Engels y firmado por Marx.

Sin embargo, Marx sostenía la idea de que la revolución alemana sería *«republicana y social»*, y no proletaria y socialista, y menos aún, comunista. Esta república social proclamaría el sufragio universal, destruiría el poder de la aristocracia feudal y financiera, liberaría a los campesinos de todas las cargas feudales, favorecería el desarrollo de la industria, centralizaría el crédito por me-

dio de un banco del Estado. No se trataría, todavia, de abolir la propiedad privada de los medios de producción ni de suprimir las clases y los antagonismos de clase. Esta revolución republicana y social profundizaría, llevaría a término —sin los liberales burgueses e incluso contra ellos— la revolución democrático-burguesa. Sería un Estado en el que los obreros y los campesinos, los pequeños burgueses, las clases medias obtendrían lo máximo. Así se crearían las condiciones para dar un nuevo paso adelante: la democracia socialista.

A finales de 1848, Marx puso el acento —en la «Neue Rheinische Zeitung», que seguía publicándose— sobre las reivindicaciones de los obreros. Se volvía nuevamente hacia Francia, esperando oír el «canto del gallo galo». Su artículo del primero de enero de 1849 terminaba con estas palabras:

«Sublevación de la clase obrera francesa y guerra mundial: éstas son las perspectivas para 1849».

Sin embargo, no se pronunciaba por presentar *«candidaturas obreras»* independientes en las elecciones para la nueva Asamblea prusiana (instituida por la constitución falsamente liberal del 5 de diciembre de 1848). Si había que desbordar a la burguesía liberal e incluso romper con ella, en cambio, sería desastroso romper con los demócratas pequeños burgueses avanzados, por débiles y vacilantes que fuesen. La táctica de los comunistas seguía orientándose hacia una revolución política (quebrar el absolutismo, la burocracia, la reacción feudal, el poder de los señores feudales, de los latifundistas, de los barones de las finanzas) y no hacia una transformación social inmediata. *«Destruir al Estado feudal»:* esta consigna seguía siendo válida en las nuevas condiciones creadas por la traición de los burgueses liberales. Por ello Marx decía a los obreros en su periódico:

«Vale más sufrir en la sociedad que con la industria crea las condiciones de una nueva sociedad que volver a una sociedad caduca».

Los *«extremistas»* y Gottschalk intentaron de nuevo destruir el ascendiente de que gozaba Marx entre los obreros:

«¿Por qué debemos verter nuestra sangre? ¿Hemos de precipitarnos —como usted anuncia, señor predicador— en el purgatorio capitalista para escapar al infierno medieval y llegar más tarde al nublado cielo de vuestra doctrina comunista?», respondió Gottschalk. Era la misma pregunta que había hecho Weitling; la que más tarde haría Bakunin. Los extremistas ya habían dado la respuesta: *«¡Tomemos en seguida el poder y vayámonos a dormir!»*

Esta carta abierta de Gottschalk a Karl Marx —publicada en su periódico— sigue teniendo un gran interés porque muestra muy bien la posición de todos los extremistas, de los «sectarios», de los izquierdistas. Se dicen obreros y proletarios de corazón, y lo son sinceramente. Como ya hemos visto a propósito de Weitling, desconfían sinceramente de la abstracción: necesitan la práctica, lo inmediato. No comprenden ni pueden comprender verdaderamente el marxismo.

«Usted no toma en serio la liberación de los oprimidos. La miseria del obrero, el hambre del pobre sólo tienen para usted un interés científico», continuaba Gottschalk. Con ello expresaba claramente el punto de vista del hombre de acción inmediata, para quien toda abstracción es condenable, sea científica o metafísica. Según Gottschalk, al proletariado le importa poco que la sociedad sea medieval o moderna, desde el momento en que no es comunista. El proletariado debía hacer inmediatamente su revolución, instaurar el comunismo mediante la revolución permanente.

La Asociación obrera se escindió en «gottschalkianos» y marxistas.

Sin embargo, la reacción prusiana se hacía más dura. En las alturas, se excitaba a los soldados contra los obreros, contra la prensa democrática, contra la «Neue Rheinische Zeitung» y contra el mismo Marx. En una ocasión, dos suboficiales se presentaron en casa de Marx, pretendiendo que se les había insultado en un artículo. Marx les recibió vestido con un batín, de cuyo bolsillo sobre-

salía ostensiblemente la culata de un revólver. Los militares, que ya habían sacado sus sables, se calmaron en seguida y se retiraron discretamente.

A principios de 1849 la izquierda había recobrado fuerzas. Bajo la influencia de elementos avanzados —aunque no «gottschalkianos»— la Liga de los Comunistas se reconstituyó, contra el parecer de Marx; pero éste era demasiado realista para no tener en cuenta este síntoma de una nueva orientación y de un movimiento más avanzado. El 14 de abril de 1849, Marx y los «marxistas» se salieron de las asociaciones democráticas, en las que todavía se encontraban con los liberales. Para el 6 de mayo convocaron un congreso de las asociaciones obreras renanas. Marx volvió a ingresar en la Liga de los Comunistas. Era la ruptura con los demócratas. En mayo de 1849, la revolución alemana llevó a cabo un intento supremo. Dresde se sublevó (sabido es que Richard Wagner fue uno de los combatientes); le siguieron el Palatinado, el ducado de Baden, los obreros renanos de Elberfeld. El gobierno prusiano concentró en Colonia sus tropas más seguras. El 16 de mayo de 1849 comunicó a Marx la orden de expulsión. El 18 de mayo se publicó, impreso en rojo, el último número de la «Neue Rheinische Zeitung». En la primera página reproducía un poema de Freiligrath:

Auf der Lippe den Trot und den zuckenden Hohn
In der Hand den blitzenden Degen
Noch in Sterbend rufend: die Rebellion!
So bin ich in Ehren erlegen...

(En los labios el desafío y el desprecio palpitante,
en las manos la centelleante espada,
gritando hasta la muerte: ¡rebelión!
Así he sido vencido con honor...)

Marx y Engels se dirigieron hacia Alemania del sur. En Francfort la izquierda de la Asamblea Nacional se negó a llamar a las tropas revolucionarias de Baden y del Palatinado. La situación de la insurrección era desesperada, pero los demócratas del Parlamento todavía se preocupaban de permanecer dentro de la legalidad. Por otro lado, los jefes militares de la insurrección se negaron a seguir los consejos de Marx, que llamaba a tomar la ofensiva en dirección de Francfort, a ocupar dicha ciudad y a obligar a la Asamblea Nacional a tomar el camino de la insurrección. Las gentes de Baden y del Palatinado hacían la revolución a escala de Baden y del Palatinado.

Desalentado, Marx volvió a París, esperando encontrar apoyo entre los demócratas franceses. A su vez, Engels entró como oficial en el ejército de Baden. Los «gottschalkianos» habían exhortado a los obreros a no tomar las armas, con el pretexto de que lo que estaba en juego no les interesaba. El «izquierdismo» utópico, más abstracto —con sus pretensiones inmediatas— que la teoría de Marx, se transformaba objetivamente en traición.

La insurrección alemana fue aplastada, sector tras sector, porque no pudo realizar la unidad. Engels combatió hasta el final y tuvo que refugiarse en Suiza junto con su unidad, una de las mejores del ejército revolucionario.

Capítulo III

LA REACCIÓN EUROPEA

Marx se encontraba en París en el preciso momento en que el cuerpo expedicionario enviado a Italia por el gobierno francés surgido de la revolución de 1848 restablecía en Roma el poder absoluto del Papa y libraba a los republicanos a manos de la Inquisición.

Marx no podía admitir que esta situación llegaría a estabilizarse. Su correspondencia (carta del primero de agosto de 1849 a Weydemeyer) muestra que creía en un resurgimiento del movimiento revolucionario. Ya hemos visto anteriormente (a propósito del *Manifiesto* de 1848) que la teoría de la crisis revolucionaria no estaba todavía establecida clara y distintamente en su pensamiento. Creía en una crisis económica y política general, permanente o casi permanente. Es un hecho que Marx se equivocó en 1849. No era infalible; los que convierten estos errores en otros tantos argumentos para reprochar a los marxistas una «fe» absurda en el pensamiento de los grandes teóricos harían mejor en estudiar con los verdaderos marxistas cómo y por qué estos grandes teóricos se equivocaron. El error de Marx tenía un sentido. Precisamente, Marx desarrolló su doctrina reflexionando sobre su error y sobre el conjunto de los hechos y acontecimientos de aquellos años.

Sólo permaneció un mes en París. El 19 de julio, la policía política le asignó una «residencia vigilada», Vannes (Morbihan), pero Marx prefirió salir hacia Londres, a donde llegó el 29 de agosto de 1849.

Tomó contacto en seguida con los antiguos emigrados

y con los nuevos, que afluían de todos los puntos de Europa hacia la vieja Inglaterra, todavía profundamente liberal (pese a la reciente derrota política de los «cartistas»). Marx se ocupó activamente del Comité de Ayuda a los Refugiados y, sobre todo, volvió a encargarse de la dirección de la Liga de los Comunistas. En marzo de 1850 se redactó una importante circular, firmada por el Comité Central de la Liga (Marx, Engels, Bauer, Ecarius, Pfänder, Schapper, etcétera). Este documento constituye un compromiso entre Marx y los «izquierdistas», representados por Willich (amigo de Gottschalk, pero que había participado en la acción y se había distinguido en el ejército de Baden).

Este compromiso se hacía en función de un análisis de la situación. Marx seguía esperando una nueva e inminente subida de la ola revolucionaria en Europa. Anunciaba para 1850 una agravación de la crisis económica y, por tanto, de la crisis política. Los liberales habían sido eliminados por su propia traición; sólo quedaban, pues, en escena, como clases revolucionarias, la pequeña burguesía y el proletariado.

«Mientras que la pequeña burguesía democrática quiere terminar la revolución lo más rápidamente posible, nuestra tarea es hacer la revolución permanente, hasta que todas las clases más o menos poseedoras sean apartadas, hasta que el proletariado conquiste el gobierno, hasta que la asociación de los proletarios (no sólo en un país sino en todos los países del mundo) haya progresado lo suficiente para hacer cesar la concurrencia entre los proletarios, hasta que en las manos de los proletarios se hayan concentrado las fuerzas productivas más importantes...»

En el curso del nuevo movimiento revolucionario, los obreros deberían —según el documento— organizarse de modo independiente.

«Junto al nuevo gobierno oficial, deben crear sus propios gobiernos obreros revolucionarios, en forma de consejos, de presidencias, de asociaciones, de clubs o comités obreros, para que los gobiernos democráticos burgueses

pierdan inmediatamente todo medio de acción sobre los obreros y se vean en seguida vigilados y amenazados por unas autoridades que tengan detrás suyo toda la masa de los obreros.»

Esta circular se envió en marzo de 1850. En abril se constituyó la *Sociedad Universal de los Comunistas Revolucionarios*, extensión de la Liga. (Con su compromiso con los izquierdistas, Marx había reconocido que se había equivocado en 1848 al pronunciar la disolución de ésta por iniciativa personal.) El primer artículo de los estatutos decía así:

«El objetivo de la asociación es el derrocamiento de todas las clases privilegiadas, sometiéndolas a la dictadura del proletariado y manteniendo la revolución permanente hasta la realización del comunismo, que debe ser la última forma de la familia humana».

Los miembros de la sociedad se comprometían, mediante juramento, a hacer desaparecer las divisiones de nacionalidad, guiados por el *«principio de la fraternidad republicana»*. La Sociedad tomaba una forma conspirativa y secreta.

Marx conservaba, pues, la tesis de que la revolución *«permanente»* debía desarrollarse siguiendo unas fases históricamente determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas: en primer lugar, la burguesía democrática *«radical»* y los pequeños burgueses avanzados, después el proletariado. Con esta importante reserva, el compromiso era una aceptación de las posiciones de los izquierdistas, inclusive en la forma de la organización.

Estos documentos tienen un interés considerable para la historia del pensamiento marxista:

a) Demuestran que la teoría de las crisis no estaba todavía a punto (y sólo llegó a estarlo en los años sucesivos, con los trabajos preparatorios de *El Capital*). Lo que hemos dicho más arriba a propósito de las obras económicofilosóficas y del *Manifiesto* mismo encuentra aquí su clara y completa confirmación.

b) Crisis permanente y revolución permanente fueron

dos nociones solidarias e igualmente erróneas. Al abandonar una de ellas, con la profundización de su teoría, Marx tenía que abandonar lógicamente la otra.

Sabido es que la consigna de *«revolución permanente»* es el principio dogmático de ciertos *«izquierdistas»*. Es muy importante, pues, señalar que Marx lanzó esta consigna por un error de análisis y a causa de un mal compromiso con los izquierdistas, basado en este error.

c) ¿Puede decirse que la consigna de *«dictadura del proletariado»* fuese también una consigna izquierdista, fruto de este compromiso?

Es imposible sostenerlo cuando se sigue el movimiento del pensamiento de Marx. Al escribir la ya citada carta a Weydemeyer, las esperanzas de 1850 se habían desvanecido, pero Marx mantenía la noción de *«dictadura del proletariado»*. Y no sólo la mantuvo sino que insistió en ella y la desarrolló después de 1871 y la experiencia de la Comuna de París. No se puede, por consiguiente, rechazarla pura y simplemente, como un error político.

En noviembre de 1850 se publicó en la «Neue Rheinische Zeitung» —revista de economía política redactada por Marx y publicada en Hamburgo— un artículo que anunciaba un nuevo período, un período de estabilidad momentánea de la sociedad burguesa:

«Con esta prosperidad general, en cuyo seno se desarrollan las fuerzas productivas de la sociedad burguesa... no puede pensarse en una verdadera revolución».

Las luchas de clases y de partidos en el seno de la clase dominante no pueden dar ocasión al surgimiento de un movimiento revolucionario:

«...Una nueva revolución sólo es posible si se produce una nueva crisis».

Es decir, sólo es posible si estalla un conflicto agravado entre las fuerzas productivas y las formas capitalistas de producción.

Al comprobar, en el curso del año 1850, el final de la crisis económica, Marx volvió a sus estudios *teóricos* sobre el capital, para desarrollarlos. Momentáneamente renunció a las perspectivas revolucionarias.

Los «izquierdistas» no aceptaron este análisis. Para ellos, Marx abandonaba la revolución en nombre de vanas especulaciones y de abstracciones teóricas. Para Willich y Gottschalk, la revolución era un asunto de agitación, de valor, de voluntad, algo independiente de las condiciones transitorias; se estuviese o no en período de crisis, la sociedad no dejaba de dividirse en opresores y oprimidos, en ricos y pobres, en egoístas y altruístas. ¿Por qué hacer depender la acción de un análisis intelectual? ¿Acaso dejaba Blanqui de intentar el golpe de fuerza contra los poderes establecidos cuando cesaba la crisis económica?

Fue entonces cuando Marx escribió su artículo (ya citado) sobre los *«alquimistas de la revolución»*. Estos alquimistas, decía, *«comparten el desorden mental y las ideas fijas de los alquimistas de otro tiempo»*. Los conspiradores permanentes quieren *«anticiparse al proceso revolucionario, llevarlo artificialmente hasta la crisis, improvisar una revolución sin las condiciones de una revolución»*. ¿En qué terminan convirtiéndose las sociedades secretas de conspiradores? En oficinas de reclutamiento para la policía...

Marx asignaba a la Liga de los Comunistas una tarea principal para el período que se iniciaba: la propaganda teórica. Él mismo dio en 1850 y 1851 cursos de economía política.

«Procedía de manera metódica. Con la mayor brevedad posible emitía una proposición y acto seguido la comentaba, evitando los términos que los obreros no podían comprender. Alentaba a los oyentes a que le hiciesen preguntas. Si no se las hacían, él les interrogaba con tanta habilidad pedagógica que nunca se le escapaba ninguna laguna, ninguna interpretación falsa» (Liebknecht).

El 15 de septiembre de 1850 se produjo la ruptura entre Marx y Willich. La Liga se escindió en dos fracciones. En el curso de la discusión Marx pronunció un discurso tan implacable como su artículo sobre las «alquimistas»:

«La minoría substituye la concepción crítica por una concepción idealista; reemplaza la concepción materialista por un idealismo. Considera que el motor de la revolución es la voluntad y no las condiciones reales. Nosotros decimos a los obreros: pasaréis quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y de guerras internacionales, no sólo para transformar las condiciones sino también para transformaros vosotros mismos y haceros aptos para ejercer el poder político. En cambio, vosotros les decís: es necesario tomar en seguida el poder, y si no, vámonos a dormir... Los demócratas convierten la palabra "pueblo" en una entidad sacrosanta, pero vosotros santificáis la palabra "proletariado"».

Poco después de esta escisión, Marx cesó toda actividad en la Liga de los Comunistas, no sin antes haber obtenido la disolución de la «Sociedad Universal».

Al comenzar 1851 Marx y Engels se encontraban casi aislados. Sin embargo, la policía —principalmente los emisarios y los confidentes del gobierno de Berlín— se ocupaba mucho de ellos. Los policías seguían confundiendo a Marx con los blanquistas, con los conspiradores. Una serie de documentos falsificados lo presentaron como un «terrorista» que preparaba un atentado contra la reina Victoria; y estuvo a punto de ser expulsado de Inglaterra.

Los amigos de Willich, en Colonia, fueron detenidos en junio de 1851. Después de un proceso «monstruo», el 12 de noviembre de 1852 se dictó sentencia. Marx, comprometido en la acusación, había trabajado febrilmente con su mujer y Engels en la preparación de su propia defensa y la de los demás acusados. Pudo demostrar la falsedad de muchos documentos, presentados como aplastantes, y consiguió la absolución de cuatro acusados; los otros siete fueron condenados a penas relativamente ligeras.

Fue el fin de la Liga. Marx sabía que él sería más útil a la clase obrera dedicándose a trabajos teóricos que realizando una actividad conspirativa condenada al fracaso. El tiempo de las sociedades secretas había terminado. No tardaría en presentarse otra vez el momento de la actividad pública, legal o ilegal, pero ampliamente política. Había que armarse de paciencia y esperar.

Sin embargo, le aguardaban muchos sinsabores, en relación con sus antiguos amigos. Se sabía que era cuñado de un ministro de Prusia y alguien aprovechó la circunstancia para acusarle, en Londres, de haberse vendido a la reacción prusiana. Marx provocó en duelo al periodista calumniador, pero éste se retractó.

Capítulo IV

EL 18 DE BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE

La reacción triunfaba en el continente europeo; el golpe de Estado de Napoleón III fue el síntoma más espectacular y brutal de este triunfo.

Marx respondió inmediatamente con la más brillante de sus obras históricas y políticas: *El 18 de Brumario de Luís Bonaparte*. Es un libro acerado, lleno de un humor que los años de madurez aligeraban y avivaban, en vez de embotar. El ingenio se alía con el análisis teórico; el panfleto político contiene también una explicación —mediante la aplicación de la teoría marxista— de unos acontecimientos que escapaban a todo otro intento explicativo.

Desde las primeras líneas, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* se eleva a un estilo de gran altura, el de un hombre en plena posesión de sus medios, el de un hombre que es a la vez filósofo, historiador, sociólogo, economista, político y hombre de acción:

«*Hegel dice en algún lugar que los grandes acontecimientos y personajes históricos se repiten, por así decirlo, dos veces. Pero olvidó añadir: una vez como tragedia, la otra como farsa. Caussidière por Danton, Louis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío...*

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en las condiciones elegidas por ellos mismos, sino en unas condiciones directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generacio-

nes muertas pesa fuertemente sobre el cerebro de los vivos... Conjuran temerosos los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas, sus valores... Así, Lutero tomó el disfraz del apóstol Pablo, la revolución de 1789 a 1814 se vistió sucesivamente con el ropaje de la República romana y con el del Imperio...» (*18 Brumario, E.S.I.*, 1928, p. 22).

En sustancia, este libro examina las condiciones del *bonapartismo*, fenómeno político moderno de extrema importancia.[1]

Los liberales emplean sin discernimiento las palabras «cesarismo», «dictadura», «poder personal». No determinan los *contenidos* históricos, muy diferentes, que existen bajo unas formas aparente y superficialmente parecidas. ¿Se puede explicar de la misma manera el «poder personal» de los césares romanos, de los monarcas del siglo XVIII y de Napoleón I? ¿Cuál es la diferencia entre la «dictadura» de los jacobinos revolucionarios y la de Napoleón? Los demócratas, sean historiadores, sean políticos, no se plantean claramente estos problemas; todo se confunde, para ellos, en la noción del «poder personal».

Ahora bien, el bonapartismo tiene unos rasgos distintivos, que Marx analiza en su libro.

a) En primer lugar, supone una *crisis revolucionaria abortada*. Esta crisis se desarrolla, en general, dentro de las formas de la democracia. En efecto, sólo dentro de la forma política de la democracia las luchas (luchas de clases, luchas entre las diferentes fracciones de la clase o de las clases dominantes) pueden adquirir toda su amplitud. La democracia se acerca, pues, con mayor o menor rapidez, a un momento decisivo. O bien se profundiza revolucionariamente y el poder pasa a los elementos más avanzados (lo cual supone una transformación e incluso un cambio de sentido en la democracia, a saber: que la clase dominante sea reducida a un papel secundario e incluso al silencio, con medios que dependen de la intensidad de la lucha); o bien, al llegar el momento decisivo, el ala activa de la democracia es aplastada. Entonces la reacción política se impone. Pero esta reacción se encuentra cogida entre contradicciones: ha llegado al poder dentro de la forma democrática. Pero mediante la violencia y por ello desconfía de la democracia: *«busca un hombre»* que por su prestigio y su autoridad personales sepa imponer al pueblo una política conservadora que éste no quiere pero que ha sido incapaz de rechazar.

Así, en febrero de 1848, los republicanos tomaron el poder aprovechando una crisis política de la monarquía constitucional. Inmediatamente, los demócratas avanzados y el proletariado socialista quisieron desarrollar la democracia política en un sentido social. Ante la resistencia, cada vez más encarnizada, de la burguesía liberal llegada al poder, estos elementos avanzados intentaron una segunda revolución y se dejaron aplastar por sus aliados de la víspera. Los burgueses liberales, inquietos, estorbados por su propia victoria, han suscitado, o permitido, la fulminante ascensión de Napoleón el pequeño, el *«príncipe-presidente»*. ¿Qué cualidad tenía? Su nombre. ¿Cuál era su obra política? Un folleto demagógico sobre la *«extinción del pauperismo»*, lleno de promesas vagas, de declamaciones filantrópicas y «socialistas»...

b) En su esfuerzo por conservar y consolidar el poder, la reacción política reclama, pues, el apoyo de elementos dudosos: militares, ambiciosos, aventureros, desclasados de todo tipo (comprendidos los elementos surgidos del *Lumpen-proletariado* o *«proletariado en harapos»*, como dice Marx, siempre dispuesto a venderse para toda clase de tareas sórdidas y bajas: policía, provocación, etcétera).

Estos elementos dudosos desbordan rápidamente a la clase dominante. Una vez que ésta ha destruido a la parte viva y animada del organismo democrático, ¿cómo puede resistir?

Esto quiere decir que «reacción» y «bonapartismo» no son términos equivalentes. La reacción es una dictadura de clase —de clase económicamente dominante y socialmente conservadora— sobre las clases económicamente dominadas. En el bonapartismo, el poder pasa total o par-

1. Desde entonces, Engels (cf. *La crisis de la vivienda*) caracterizó el reinado de Bismarck como una variedad del bonapartismo. Sabido es que el fascismo y el hitlerismo tuvieron más de un punto en común con este fenómeno político.

cialmente a manos de los «desclasados», de los aventureros, surgidos de la disolución y de la decadencia de las clases en presencia (comprendido el proletariado, que también tiene sus productos de descomposición). Los «hombres de orden», desbordados por la situación que ellos mismos han creado, son brutalmente despedidos por los elementos del desorden; surge entonces la dictadura policíaca y militar y se inicia la carrera hacia las plazas y los honores por parte de los personajes más dudosos (como aquel Morny que tan importante papel desempeñó en el golpe de Estado). Las masas, que no quieren sacrificarse en provecho de los reaccionarios, dejan hacer...

c) ¿Quiere esto decir que la clase dominante es apartada del poder, que el Estado deja de ser el de la clase dominante, que el bonapartismo no es el triunfo del orden burgués y del capitalismo?

No. Dentro del Estado ocurren fenómenos bastante complicados. El Estado, constituido y, por así decirlo, «segregado» por la clase dominante en función de sus necesidades tiene, sin embargo, tendencia a *aparecer* como situado por encima de las clases, como un árbitro imparcial. Incluso tiende a estar, *en cierto sentido,* por encima de las clases, por encima de la sociedad entera, como un poder distinto de las «influencias» económicas, sin que, por lo demás, pueda desligarse verdadera y completamente de éstas. En el bonapartismo esta tendencia se ve reforzada. Los desclasados y los aventureros se apoderan de la burocracia existente; ocupan todas las plazas, crean otras nuevas y las distribuyen como propina a sus secuaces. Sin dejar de ser el Estado constituido por la clase dominante, el Estado bonapartista se independiza de él aparentemente e incluso *—en un sentido limitado—* efectivamente: las personas procedentes de la clase dominante son apartadas parcialmente en beneficio de aventureros desclasados.

d) Esto permite al nuevo poder hacer gala de una enorme *demagogia.* La necesita, vive de ella. Para justificarse ante el pueblo necesita ideologías, procesos, mentiras.

Parece independiente de la clase hasta entonces dominante, pero no es más que *la entrada en la clase dominante de los aventureros* que hasta entonces estaban al margen

de ella. El golpe de Estado se presenta como una revolución. Al llegar al poder, los filibusteros anuncian el reinado de la honestidad, y los embaucadores el de la lealtad. Los estafadores prometen orden y se instalan, efectivamente, en el orden establecido. Se profetiza la felicidad, la prosperidad, la paz («*El Imperio es la paz*»), y, puesto que las promesas no cuestan nada, se anuncia también la extinción del pauperismo, el socialismo, todo lo que se considera más seductor para las masas... El Estado, cada vez más falsificado, da a los crédulos y a los tontos la apariencia de un Estado nacional y social —expresión efectiva de una comunidad finalmente encontrada—, cuando lo cierto es que se convierte cada día más en una fuerza de coerción y de opresión que pesa sobre toda la sociedad desde fuera y desde arriba.

e) El bonapartismo es, pues, un régimen sin bases reales ni profundas.

El poder de Napoleón I tenía cierto fundamento en la necesidad de defender militarmente las conquistas de la Revolución y, sobre todo, los bienes recién adquiridos por los campesinos en detrimento de los propietarios; pero el poder de Napoleón III carecía literalmente de base, dependía únicamente de la violencia estatal.

Pese a esto, el régimen bonapartista no se hunde fácilmente. Aguanta, dura. Utiliza todos los medios, especialmente las aventuras militares. Cuando se hunde, al fin, se percibe que nadie era partidario de él, con excepción de los «aprovechados». Y, sin embargo, es un régimen tenaz, intrigante, peligroso para la nación, para el pueblo, para el futuro, que tanto compromete...

Este escorzo, demasiado breve, seco y frío, resume *El 18 Brumario*, aunque siempre se corre el riesgo de dejar escapar algunos aspectos de estos problemas. Traiciona, desde luego, su riqueza; expresa deficientemente la pasión que anima a este escrito, su generosa lucidez, su profundidad y su carácter todavía actual.

Sólo se pudo publicar porque un oscuro obrero dio todos sus ahorros a Weydemeyer para pagar su edición.

Capítulo V

DE 1852 A LA «CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA»

Los años siguientes fueron quizá los más penosos de la vida de Karl Marx.

Las cuestiones de política internacional pasaban a un primer plano. Las intrigas, las aventuras tenían campo libre para desarrollarse. Marx las seguía de cerca y durante años publicó en la «New York Tribune» una serie de artículos —su principal fuente de ingresos— que analizaban casi al día la situación internacional. El análisis de Marx le permitía seguir y elucidar los oscuros vericuetos de la diplomacia secreta. Así, por ejemplo, en el momento de la guerra contra Rusia (1853), llegó a la convicción de que el rector de la política inglesa, Lord Palmerston, negociaba secretamente con el gobierno zarista y que incluso estaba de acuerdo con él desde hacía tiempo (carta a Engels, noviembre de 1863). Palmerston conducía la guerra con lentitud, no se la tomaba en serio; quería reducir las pretensiones zaristas sobre Constantinopla pero no deseaba debilitar el gobierno más reaccionario de Europa. Los artículos de Marx causaron un gran impacto y fueron reproducidos por la prensa liberal con motivo de una campaña contra la diplomacia secreta.

Desde octubre de 1851 hasta noviembre de 1852, la «New York Tribune» publicó 18 artículos sobre el tema *Revolución y contrarrevolución en Alemania;* los firmaba Marx pero su verdadero autor era Engels.

Estos artículos, pagados entre una y dos libras esterlinas cada uno, no impidieron la caída en la miseria. Marx y su familia fueron expulsados de su casa, obligados a

instalarse —eran siete— en dos pequeñas habitaciones del barrio más miserable de Londres, el Soho. Las epidemias hacían allí más estragos que en ningún otro lugar. Tres de sus hijos murieron. Si Engels no le hubiese ayudado, Marx y los suyos habrían muerto de hambre. Engels entró como simple empleado en la fábrica de hilaturas de su padre, en Manchester, y no dejó nunca de enviar a su amigo una gran parte de sus ingresos. Hubo días en que Marx no pudo salir a la calle porque sus trajes estaban en la casa de empeños.

Sin embargo, tuvo tenacidad y energía suficientes para continuar sus trabajos económicos. Es cierto que las dificultades retrasaron en varios años la aparición de *El Capital*, pero no pudieron impedir a Marx el examen de una enorme documentación y la elaboración gradual de su teoría.

Parece inexacto, en principio, atribuir este retraso únicamente a las dificultades materiales. En abril de 1851, Marx pensaba en ponerse a redactar su gran obra. Creía que le bastarían algunas semanas para terminar el análisis del «fárrago económico». Irónicamente, recordaba a Weydemeyer. que los bravos demócratas, «para quienes la luz viene de arriba» no tienen que tomarse tantas molestias: *«Todo es sencillo, en realidad»*, repetía siempre el audaz Willich. En cambio, Marx se daba cuenta cada vez más de que nada es sencillo o, más exactamente, de que la sencillez ¡sólo se encuentra en las apariencias que ocultan la realidad de la vida y que ésta es mucho más prodigiosa, mucho más rica de lo que él mismo creía!

La redacción de la obra se aplazó, una semana tras otra, año tras año. Después de haber creído que la acabaría en 1851, la dejó incluso de lado y sólo volvió a meterse a fondo en ella en 1857. ¿Por qué? Sin duda porque este último año fue un año de *crisis económica*.

Marx se encontraba ante un problema. Después de la crisis económica y política de 1848, la sociedad burguesa se había consolidado. *En el terreno político*, la clase dominante había restablecido la situación, con la ayuda de los más negros reaccionarios y de los desclasados más corrompidos. *En el terreno económico* (ferrocarriles, etcétera), el enriquecimiento de la burguesía había consolidado

visiblemente su dominación. La crisis de 1848 no había sido ni una crisis permanente, ni una crisis final del régimen. ¿Cómo había sido posible? Había que llegar a la conclusión de que las leyes internas del régimen eran más complejas que lo que había pensado Marx en un principio o, más precisamente, que aquél *tenía unas leyes internas*. En particular, se planteaba la cuestión de cómo había podido la burguesía volver a encontrar la prosperidad después de un período de crisis profunda. Después de un período de ruina general, ¿a quién puede vender sus productos? ¿Cómo se vuelve a poner en marcha el sistema?

Parece que entre 1850 y 1857 Marx no pudo resolver estos problemas. Para abordarlos victoriosamente necesitaba *hechos* nuevos y un *método*. La crisis de 1857-1859 aportó los hechos. El método fue —clara y distintamente readoptado— el método *dialéctico* de Hegel, pero profundamente transformado. Del encuentro entre los hechos y el método salió la teoría de la *plusvalía*, clave de la economía política, de la historia y de la sociología científicas de *El Capital:* esta teoría aparece por primera vez en 1859 en la *Contribución a la crítica de la economía política*. Esto es lo que hace de 1859 un año decisivo en el pensamiento de Marx y en la formación del materialismo dialéctico...

No puede ser por casualidad que en aquellos años Marx redescubriese el *método dialéctico como tal*. Recordemos que en *Misère de la philosophie* condenaba globalmente el hegelianismo; que la alineación del hombre y las contradicciones sólo aparecían, en las obras de dicha época, como *hechos* empíricamente comprobables. Ahora bien, la correspondencia de Marx y Engels muestra que a partir de 1857 Marx atribuye el primer lugar a la dialéctica como *método*. El método racional difiere de la comprobación empírica en que considera los hechos como *fenómenos* que hay que *analizar* para descubrir en ellos —bajo el velo de la *apariencia*— unas leyes internas. La simple comprobación empírica no es suficiente: la ciencia debe ir más al fondo que el hecho inmediato y dado, para captar su ley. El análisis exige un *método*, expresión suprema de la razón. Los dos primeros principios del método —que se libera entonces, para Marx, de la envoltura

metafísica e idealista que tenía todavía en Hegel— son:

a) No *separar* nunca los diferentes aspectos de un hecho, los diferentes elementos de un todo. Captar este todo en la *«acción recíproca»* de sus elementos, evitando quebrarlo con el pensamiento, evitando dejar de lado ciertos aspectos de la cuestión, o *romper* las relaciones. Al contrario, siempre hay que comprender estas relaciones en conjunto y el movimiento de este conjunto.

b) Más particularmente, no se deben separar los aspectos *contradictorios* de un mismo hecho o de un mismo todo. Al contrario, hay que comprender bien que estos aspectos contradictorios existen únicamente por su acción recíproca, en el *conflicto* que les opone en el seno del conjunto de que forman parte y que determina el movimiento de este conjunto. (Sin contradicciones, sin conflictos, ¿cómo y por qué habría *movimiento*? Lo que no es contradictorio permanece en reposo, sea en equilibrio, sea en estagnación).

El prefacio de *El Capital* consagrará esta renovación de la dialéctica hegeliana, insistiendo en un punto importante: el método racional no se separa del *«contenido»* de los hechos a que se aplica. No permite construir, en la cabeza del filósofo, mediante un esfuerzo abstracto (especulativo y metafísico) estos hechos; sólo tiene sentido por los hechos en sí, como método de análisis de lo *concreto*.

Así, la contradicción hegeliana es *«la fuente de toda dialéctica»* (*El Capital*, I), pero el método marxista ya no es el de Hegel, porque es materialista; libera la dialéctica hegeliana de su forma especulativa, abstracta, idealista; la aplica a los hechos, al contenido dado en la naturaleza y en la historia. El método en sí no proviene del espíritu puro; se formula a partir de la experiencia humana y en un cierto momento del desarrollo social: *refleja* este desarrollo, desarrollo natural, objetivo, al principio inconsciente o consciente de sí mismo en formas ideológicas ilusorias, pero que en un determinado momento, en ciertas condiciones históricas, se hace plenamente consciente de sí.

«Mi método dialéctico no sólo difiere por sus fundamentos del método de Hegel: es directamente su antítesis. Para Hegel, el proceso del pensamiento —que se transforma bajo el nombre de Idea en un sujeto absoluto— es el creador de la realidad, que no es más que su manifestación externa. Para mí, en cambio, las ideas no son más que las cosas materiales traspuestas y traducidas a la cabeza de los hombres...»

La mixtificación sufrida por la dialéctica en las manos de Hegel no impide que éste fuese el primero que supo *«exponer sus formas generales de desarrollo de un modo completo y consciente»*. Sin embargo —continúa Marx—, en Hegel, la dialéctica *«aparece invertida, puesta de cabeza»*. Es decir, el movimiento real de los hechos, en la naturaleza y en la historia, es invertido, porque se atribuye a la Idea; lo concreto se pone, pues, bajo una forma abstracta. Para volver a hallar lo concreto en su movimiento, para que el método dialéctico sea la expresión de este concreto y dé al pensador el poder de penetrar en él, hay que empezar por «dar la vuelta» a la dialéctica hegeliana, volver a ponerla de pie y *«descubrir la semilla racional bajo la corteza mística»*.

En su forma mística, la dialéctica se puso de moda con el hegelianismo. En cambio, *«en su forma racional, se convierte en un escándalo y una abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque la comprensión positiva de las cosas existentes implica la comprensión de su negación, de su necesaria desaparición, porque concibe todas las formas en su movimiento, es decir, las ve por su lado efímero, porque no se deja intimidar por nada, porque es esencialmente crítica y revolucionaria...»*

«El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se hace perceptible para el burgués de la manera más patente en el movimiento cíclico y periódico que sigue la industria moderna, y cuyo punto culminante es la crisis general...» (Prefacio a *El Capital*, 2.ª edición.)

Manejado de este modo, el método dialéctico da el *«poder de abstracción»* que, en la ciencia de la sociedad, desempeña el papel del microscopio o el de los reactivos

químicos en las ciencias de la naturaleza. Sólo este análisis, que parece sutil al profano, capta la estructura interna, móvil y contradictoria, de la realidad.

El método dialéctico, definido de este modo, se vincula, pues, expresamente a la realidad, al desarrollo natural y concreto; no es más que su expresión y su conocimiento; eleva esta conciencia —condicionada, a su vez— al rango de *instrumento racional*, pero *sin separarla del contenido, de los hechos concretos.*

Aquí se presiente, pues, la relación fundamental que une el *materialismo histórico* y el *método dialéctico*, revisado y corregido por Marx.

Por esto, el momento en que Marx tomó conciencia de su método fue también el momento en que expresó con la mayor claridad el materialismo histórico. Recordemos este texto, ya citado en parte:

«*El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la "Filosofía del derecho", de Hegel... Mis investigaciones desembocaron en el resultado de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden comprenderse por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que encuentran sus raíces en las condiciones materiales de existencia, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, con el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad tiene que buscarse en la economía política... El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; al contrario, es su ser social el que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo seno se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en sus trabas. Se abre entonces una época de revolución social. El cambio de la base económica revoluciona más o menos lentamente toda la enorme superestructura. Cuando se estudian estas transformaciones, hay que distinguir siempre entre el cambio material de las condiciones económicas de producción —que se puede apreciar fielmente con ayuda de las ciencias de la naturaleza— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en las que los hombres toman conciencia de este conflicto y lo llevan hasta el fin. Y así como no se juzga a un individuo por la idea que él se hace de sí mismo, tampoco se puede juzgar a esta época de transformación por la conciencia que ella tiene de sí misma; al contrario: hay que explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción... A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno*».

La relación entre el materialismo histórico y el método dialéctico, nuevamente encontrado y rectificado (*«puesto de nuevo a sus pies»*) por Marx en 1859 es, pues, a grandes rasgos, la siguiente:

El movimiento histórico, en tanto que proceso natural y como todos los procesos naturales, se desarrolla a través de contradicciones. La contradicción es real: es una ley de la naturaleza. Sin contradicciones no hay movimiento, no hay cambio. Tanto en la naturaleza como en la historia, la contradicción es la ley *interna* de todo cambio.

La naturaleza y la historia obedecen, pues, a las mismas leyes fundamentales.

Marx sólo se preocupa por encontrar la *ley* de los fenómenos que estudia y, esencialmente, *«la ley de su cambio, de su desarrollo, la ley de su paso de una forma a otra»*. Concibe, pues, el devenir económico y social como un proceso natural, como un encadenamiento natural de hechos históricos, sometidos a leyes naturales, es decir, independientes de la voluntad, de la conciencia de los hombres (pero que, cuando son *conocidas*, permiten a la conciencia dominarlas, tomar la dirección de los hechos y del devenir histórico). Por eso Marx muestra, al mismo tiempo que la necesidad de la actual estructura social (la sociedad burguesa), la necesidad de su final; y, al mismo tiempo, muestra la posibilidad y la necesidad histórica de otra organización económica y social (cf. el epílogo de Marx a la segunda edición de *El Capital*).

Detengámonos un momento en este importante punto. Los economistas e historiadores burgueses, al igual que los sociólogos, han buscado leyes o «determinismos». A veces han creído descubrirlos; pero en nuestros días lo más frecuente es que, al considerar fracasada esta búsqueda, se refugien en el «indeterminismo» o que consideren que la sociedad y la historia padecen de alguna absurdidad o de alguna irracionalidad congénitas...

Marx se expresó con la mayor claridad sobre este punto. Entre su pensamiento y el de los teóricos burgueses que se ocupan de las realidades sociales existe una divergencia radical. El pensamiento de los teóricos de la burguesía (dejando aparte, hasta cierto punto, los grandes economistas clásicos y algunos grandes historiadores) está marcado, desde el punto de vista *metodológico*, por la lógica formal, tomada aisladamente, y por la metafísica. No han sabido tener en cuenta ni los descubrimientos de la filosofía ni las conquistas de la ciencia de la naturaleza (ni, por descontado, las aspiraciones sociales de los pueblos y las masas).

Recordemos que Marx (y Engels) conoció y estudió, para tenerlos en cuenta, los descubrimientos de Darwin sobre la evolución biológica, los descubrimientos sobre la conservación y la transformación de la energía y, finalmente, los primeros descubrimientos sobre la célula viva. No se puede comprender la formación del materialismo dialéctico, en los años decisivos, si se prescinde de este elemento, en particular de la publicación por Darwin del *Origen de las especies* (1857).

O bien los economistas, los historiadores y los sociólogos trasponen al estudio de la realidad humana algunas leyes físicas particulares (por ejemplo, leyes mecánicas) sin ninguna alteración; o bien separan completamente las leyes de la historia de las de la naturaleza.

Son incapaces de captar, a la vez, la unidad, el conjunto de la totalidad (de lo real y del saber) y la especificidad de los dominios, de las épocas históricas, de las formaciones económicas y sociales.

En general puede decirse, en primer lugar, que no comprenden las leyes como leyes del *devenir*. Se imaginan las leyes de la sociedad —y las de la naturaleza— como leyes inmutables, eternas, exteriores al tiempo e independientes de su influencia.

Cuando dicen que las relaciones y las leyes de la sociedad capitalista son naturales, entienden que son, para ellos, conformes a la naturaleza eterna e inmutable del hombre. De este modo, las instituciones y las relaciones sociales se dividen en dos partes: unas son artificiales; otras «naturales». Como por casualidad, se descubre que las relaciones e instituciones conformes a la naturaleza y a sus leyes son las de la sociedad burguesa. La «naturaleza» se concibe, pues, metafísicamente: las leyes de la historia y de la sociedad se deducirían de una entidad extra-histórica y suprasocial. Nada más cómodo. Se procede como los teólogos, que dividen las religiones en dos grupos: las demás, artificiales, y la suya propia, emanación o revelación de Dios. Ha habido una historia, que ha suprimido las instituciones facticias después de haberlas realizado; y esta historia se detiene en la sociedad burguesa.

En segundo lugar, estos ideólogos son incapaces de concebir la realidad de las contradicciones; más todavía: no conciben que las contradicciones obedezcan a leyes (que *sólo* las contradicciones tengan leyes). Para ellos, como para los viejos lógicos anteriores a Hegel, toda contradic-

ción es pura y simplemente un absurdo. Identifican la ley con un orden eterno, con una armonía que ésta impone a los fenómenos humanos. O bien orden (el de la burguesía) y armonía (definitiva), o bien desorden y absurdidad.

De este modo, el pensamiento de dichos ideólogos se desliza insensiblemente (a veces conscientemente, a veces «sinceramente») del estudio de los hechos a la apología pura y simple de la sociedad burguesa. Su ideología se convierte en una simple superestructura de la sociedad burguesa, destinada a mantener la estructura, la «base». De modo particular, en lo que se refiere a la economía política, el desarrollo de la sociedad burguesa, la terminación de su lucha contra la sociedad feudal (y la crítica burguesa de esta sociedad), el crecimiento del proletariado y su lucha de clase han representado los «funerales» de la investigación científica objetiva, en los marcos de la burguesía y del pensamiento burgués. Tanto los economistas como los historiadores y los sociólogos se esfuerzan por justificar esta sociedad dando espesor a unas apariencias que ocultan los hechos esenciales (las relaciones sociales, las clases y la explotación de una clase por otra).

Para Marx, la ley económico-histórica es una ley natural; pero toda ley, en la naturaleza y en la sociedad, es una ley *dialéctica* (objetivamente), una ley del devenir y de las contradicciones en el devenir.

Tanto en la historia como en la naturaleza hay «dominios» o esferas distintos, épocas, períodos, «estructuras» diferentes. Hay, pues, leyes *específicas*. Por ejemplo, el análisis del modo de producción capitalista muestra que es un «régimen», un modo de producción «históricamente determinado de forma específica», con una cierta base que corresponde a un nivel determinado de las fuerzas productivas y de sus formas de desarrollo. Es, precisamente, este carácter específico lo que le convierte en histórico y transitorio. Tiene sus leyes específicas, estudiadas en *El Capital*. Pero estas leyes son las leyes de su devenir, de sus contradicciones *específicas*. Y son estas contradicciones las que le dan sus leyes, por ejemplo, la ley del valor (que abarca el vínculo dialéctico entre el valor de cambio y el valor de uso, con las formas específicas que toma en el

curso del desarrollo histórico del capitalismo, desde su período comercial hasta su crisis general).

Las leyes *específicas*, en una «esfera» (dominio, período, régimen o «estructura») determinada no se separan, pues, de las leyes *universales* del devenir, que son leyes *objetivas* (en el sentido profundo del término) de la dialéctica. Lo relativo no se separa de lo absoluto; el momento o el elemento, de la totalidad.

Reexaminemos las nociones o categorías fundamentales del materialismo histórico y mostremos, con Marx, su vínculo dialéctico.

El método objetivo, concretamente empleado, empieza por prescindir de ciertos puntos de vista que parecen justificados y objetivos pero que en realidad son limitados y no llegan a lo *esencial*. Parece correcto y objetivo, concreto y real empezar por el estudio de la población (que es, efectivamente, el «sujeto» de toda la actividad social). Sin embargo, la población no es más que una abstracción, y una abstracción que no lleva hacia lo concreto y lo esencial si se deja de lado las *clases* de que se compone. ¿Estudiaremos las clases? Pero las clases mismas (notemos bien estas consideraciones desarrolladas por Marx en su *Introducción a la crítica de la economía política*) son abstracciones vacías si se prescinde de las relaciones sociales de producción y de las fuerzas productivas. Para conocer las clases en un modo de producción determinado hay que analizar, pues, los elementos en que descansan: el capital, el régimen de salarios, por ejemplo, lo cual supone el cambio y el valor de cambio, los precios, la división del trabajo y su historia...

«Si empezase por la población sería, pues, una representación caótica.» El verdadero método objetivo alcanza, a través del análisis, categorías o nociones abstractas alejadas de lo concreto en apariencia, pero que, en realidad, son las «determinaciones simples» envueltas en lo concreto. La ciencia se encuentra, pues, ante un falso concreto, que hay que alejar; ante la abstracción vacía, que hay que eliminar; y, finalmente, ante la verdadera abstracción, plena, rica, *objetiva*. Y de ahí vuelve metodológicamente hacia lo concreto. El investigador que utiliza la dialéctica objetiva volverá a lo concreto. Rehará el cami-

do en sentido inverso. Volverá a encontrar la población, «*pero esta vez no con la representación caótica de un todo sino con una rica totalidad de determinaciones*» (subrayemos el empleo de la noción o categoría universal de *totalidad*).

Toda vida social (o práctica social) comporta dos elementos o aspectos íntimamente ligados, que sólo el análisis aisla para mejor determinar su vínculo interno: las relaciones de los hombres con la naturaleza, y las relaciones de los hombres entre sí. Como ya sabemos, Marx llama *fuerzas productivas* al primer conjunto de relaciones. Al analizarlo, se ve que este poder práctico de los hombres que viven naturalmente en sociedad comporta, a su vez, diversos elementos: los datos de la naturaleza (el suelo, la fertilidad natural o ya conquistada por el hombres, los recursos de la flora y de la fauna, etcétera) las técnicas y los instrumentos, su puesta en acción, la organización del trabajo y su división técnica. El estudio de las fuerzas productivas corresponde, en parte por lo menos, a las ciencias de la naturaleza propiamente dichas (geografía, física y química, etcétera).

En cuanto a las relaciones de los hombres entre sí, cabe decir que van estrechamente ligadas con las fuerzas productivas: dependen de éstas, están determinadas por éstas. ¿Cómo separar la división social del trabajo de su división *técnica*?

Sin embargo, las relaciones sociales de producción no coinciden con las fuerzas productivas. Si coincidiesen, si se identificasen con ellas, no habría movimiento *dialéctico*. La *necesaria* correspondencia entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas sería permanente, perpetua. La economía política estaría regida por leyes no *dialécticas*: por «armonías económicas». O, también, la economía política estaría al margen de la historia y del devenir, y la historia, suponiendo que se admitiese su realidad, estaría sobreañadida desde fuera a la economía y sus leyes.

Históricamente hablando, las relaciones de producción, que *corresponden*, por un lado, a las fuerzas productivas y a su diverso grado de desarrollo, tienden, *por otro lado*, a alejarse, a diferir, a entrar en contradicción con ellas.

Así, de la división técnica del trabajo surge la diferencia de los trabajos materiales e intelectuales, de las funciones de ejecución práctica y de dirección o administración, etcétera. La diferencia se acentúa *necesariamente* y se convierte en oposición, en contradicción latente, y después en contradicción profunda y antagonismo. Las *clases* se forman en el devenir histórico de las relaciones de producción. Comportan la oposición de las clases dominantes y de las clases económicamente explotadas. Y esto en un proceso de prodigiosa complejidad.

El modo de producción está caracterizado, pues, por la *clase dominante* en cierto momento de la historia, en unas relaciones de producción determinadas, sobre una base determinada, con un nivel determinado de las fuerzas productivas. Marx y los marxistas hablaron, pues, del modo de producción esclavista, feudal o capitalista (o, también, del «régimen» o de la «estructura»).

El término «modo de producción» designa el conjunto o la *totalidad* de estos dos elementos: las fuerzas productivas, las relaciones de producción. Se trata de una «totalidad» dialéctica, porque el análisis muestra, *a la vez*, la unidad de los elementos y sus contradicciones.

De este modo, la *formación económicosocial* es un proceso histórico, el del desarrollo de la sociedad y del hombre, de la civilización tomada en su totalidad. Las fuerzas productivas son el elemento esencialmente activo, móvil de este desarrollo, el elemento que provoca cambios en las relaciones y en el modo de producción, en la «estructura social».

La ley fundamental descubierta por Marx, la ley de la correspondencia *necesaria* entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas debe comprenderse *dialécticamente* y no lógica o metafísicamente. Es decir, el acuerdo *necesario* se opone a una tendencia perpetua al desacuerdo; la unidad se restablece en la contradicción, después de una lucha, resolviendo la contradicción. No se trata de una unidad o de una necesidad *lógicas*, sino de una unidad y de una necesidad *dialécticas*. (En los trabajos sobre dichos puntos fundamentales, los marxistas caen constantemente en esta confusión, de consecuencias teóricas y prácticas extremadamente graves.)

Volvamos a examinar el citado texto de Marx. Mientras las contradicciones entre las relaciones sociales y el modo de producción permanecen latentes, en estado virtual, por así decirlo, la sociedad permanece dentro de un modo de producción determinado. Cambia, pero sin que este cambio produzca una discontinuidad, una ruptura, un salto cualitativo. En este marco relativamente estable, las relaciones de producción se expresan en relaciones de propiedad; y la clase dominante (cuya dominación viene formulada jurídicamente por estas relaciones de propiedad) produce, en función de unas circunstancias históricas prodigiosamente complejas, las «superestructuras» jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, ideológicas que corresponden a la base sobre la cual se establece su dominación. Las superestructuras corresponden, pues, por un lado (y al mismo tiempo) a la base, a las fuerzas productivas y relaciones de producción, y a las exigencias de la clase dominante, que quiere establecer, o consolidar, o mantener su dominación. Así se instauran los «regímenes» políticos, las formas del Estado, las ideologías más o menos vastas y eficaces.

Sin embargo, esta inmensa labor que construye sobre la «base» unos edificios más o menos magníficos no puede detener la historia. Las fuerzas productivas aumentan, invisible o visiblemente, con los descubrimientos técnicos o científicos, con los *conocimientos* (que no forman parte de la superestructura sino que *reflejan* objetivamente la realidad material, práctica y, además, contribuyen no a mantener las superestructuras y la base sino a remover las superestructuras modificando la base).

Llega un momento en que la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, entre las superestructuras y la base (que se ha modificado más o menos) se ahonda, hasta estallar.

Entonces, como dice Marx, las relaciones de producción, surgidas de las fuerzas productivas materiales como su forma social, se convierten en trabas suyas. Con este cambio de la base la superestructura queda transformada.

A través de las superestructuras, las ideas e ideologías, los hombres reales, vivos, sociales, toman conciencia —con mayor o menor rapidez— de las contradicciones fundamentales, las que minan la base de la sociedad existente. Toman conciencia de los *problemas* que plantea la vida misma (la vida social, la práctica social). En todos los momentos de la historia, pero sobre todo en los momentos de *crisis* (de un régimen, de una «estructura», de un modo de producción) las formas de conciencia no pueden comprenderse fuera de las contradicciones de la vida material y de los conflictos entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Se trata de *resolver* los problemas o, al contrario, de impedir que aparezca y se abra camino la solución *objetiva*, es decir la solución que restablecería la unidad y la correspondencia *necesaria* entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Es decir, la conciencia y las ideas nunca están *inactivas*. Al contrario. De modo perpetuo (y perpetuamente móvil), pero sobre todo en los momentos de transformación, las ideas van prácticamente en uno u otro sentido; bien en el sentido indicado por la solución concreta de los problemas planteados, bien en sentido contrario. Bien en el sentido de la historia, es decir, del devenir, de la *tendencia objetiva*, del movimiento que atraviesa las contradicciones y tiende hacia la solución, bien contra la corriente.

La crisis sólo estalla cuando se han desarrollado todas las fuerzas productivas que pueden contener unas determinadas relaciones de producción. Además, los *problemas* humanos son planteados por las contradicciones reales y concretas. «*Por eso* —dice Marx— *la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver*», porque el problema sólo surge cuando aparecen ya las condiciones objetivas de su solución. Todo problema consiste en una contradicción objetiva; por eso la solución ya se esboza en él objetivamente (es otro de los sentidos de la *objetividad profundizada*).

El movimiento de la conciencia está implicado, envuelto en el de las fuerzas productivas y de la base; pero no es su «excrecencia»; *refleja* objetivamente el devenir dialéctico, contribuyendo a él, insertándose en él como una realidad activa.

Pero tanto en la superestructura como en la base este devenir es contradictorio. Esto quiere decir que el análisis discernirá un doble movimiento en las ideas y en las

ideologías. En un sentido, ciertas *ideas* reflejarán más o menos objetivamente los problemas, las soluciones, el devenir, la realidad móvil. De este modo, tenderán —directamente o no— a restablecer la coherencia y el acuerdo entre la base y la superestructura y dentro de la base misma. Otras ideas, en cambio, irán en un sentido contrario: agravarán los desacuerdos y las contradicciones, los disimularán, ocultarán la realidad, consolidarán con mixtificaciones más o menos conscientes y vastas las superestructuras, las instituciones y las ideologías de clase. Serán también «reflejos», pero mutilados, disfrazados respecto a la realidad objetiva (práctica, social y natural); serán reflejos de la clase dominante o declinante, de sus aspiraciones, de sus ilusiones de clase.

El método dialéctico reconoce el papel fundamental de las contradicciones en toda su realidad cambiante y viva; el pensamiento, armado con este conocimiento, se dedica *metódicamente* a descubrir las contradicciones reales en vez de decretar por adelantado que toda contradicción es ilusión o absurdidad. Se dedica, pues, metódicamente a determinar las *relaciones* de todos los elementos y aspectos de la realidad, en vez de concebirlos separadamente. Al aislar los seres, al considerarlos separados los unos de los otros, es evidente que sus luchas y contradicciones resultan incomprensibles, porque toda lucha es una relación y, según la dialéctica, las relaciones más profundas y más íntimas son conflictos o entrañan un conflicto. Finalmente, el método dialéctico se esfuerza por captar el movimiento de todas las cosas a partir de la raíz de este movimiento y en su *tendencia* profunda.

Aclararemos estas ideas con ayuda de algunos ejemplos sencillos (ya utilizados más arriba): el continente y el mar, el río y el valle no pueden concebirse el uno sin el otro, el uno al margen del otro; su lucha incesante determina el trazado de la costa o de las orillas; esta lucha física —el uno royendo, el otro resistiendo— es esencial para la realidad y, por consiguiente, en la comprensión de la realidad. Es una relación profunda, *interna,* sin la cual no se puede comprender nada. Lo mismo cabe decir del hombre y la mujer, del proletariado y la burguesía, etcétera. La dificultad es que, a primera vista, parece difícil

admitir que el *conflicto* (la contradicción) comporte una unidad. Sin embargo, no hay río sin valle, no hay valle sin río, etcétera. Hay que señalar y hacer hincapié que, en su lucha, los seres en conflicto no tienen fronteras absolutas, demarcaciones claramente delimitadas. Lo mismo ocurre con la vida y la muerte, elementos contradictorios supremos, siempre en lucha encarnizada, pero siempre en transición la una a la otra, sin demarcación absoluta. Es imposible vivir sin matar a otros seres vivos; y cada ser vivo se encamina hacia su muerte y muere un poco a cada instante por el solo hecho de cambiar y envejecer.

La dialéctica puede empezar, pues, por comprobar *empíricamente* las contradicciones como hechos; pero debe llegar en seguida a la *esencia* profunda ocultada por los hechos. Así eleva esta comprobación al nivel de un método *racional* más flexible, más amplio que los antiguos métodos científicos.

Es notable que Marx, en el preciso momento en que volvía a encontrar explícitamente la dialéctica y determinaba (en sus grandes líneas) su relación con el materialismo histórico anteriormente descubierto, entreviese su aplicación a todas las realidades.

Sobre estos importantes puntos, he aquí un texto poco conocido de dicha época, en el que Marx resume de modo condensado y profundo sus descubrimientos:

«*Producción, medios de producción y relaciones de producción. Formas de Estado y de propiedad en su relación con las relaciones de producción y de distribución. Relaciones jurídicas. Relaciones familiares.* Nota bene. *En lo que se refiere a los puntos que se deben mencionar aquí y que no deben omitirse:*

1. La guerra se desarrolla antes que la paz (habría que exponer): cómo por la guerra y en los ejércitos, etcétera, ciertas relaciones económicas —el trabajo asalariado, la maquinaria, etcétera— se han desarrollado antes que dentro de la sociedad burguesa. Del mismo modo, la relación entre la productividad y los medios de comunicación es particularmente visible en el ejército.

2. Relación de la historia idealista hasta nuestros días con la historia realista. Especialmente la pretendida histo-

ria de la civilización, la vieja historia de la religión y de los Estados.

De paso se puede decir algo de las diferentes maneras como se ha escrito la historia hasta ahora. Manera pretendidamente objetiva. Subjetiva (Moral o de otro tipo). Filosófica.

3. Hechos secundarios y terciarios.[1] - En general, relaciones de producción derivadas, transmitidas, no primitivas. Aquí entran en juego las relaciones internacionales (a tratar).

4. Sobre el materialismo de esta concepción. - Relación con el materialismo naturalista.

5. Dialéctica de los conceptos. - Fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción; dialéctica, cuyos límites se han de determinar y que no suprime la distinción real.

6. La relación desigual entre el desarrollo de la producción material y, por ejemplo, la producción artística. En general, el concepto del progreso no debe concebirse con la abstracción habitual. En el arte, etcétera, esta desproporción todavía no es tan importante ni tan difícil de captar como en las relaciones prácticas sociales, por ejemplo la relación de la cultura de los Estados Unidos con la de Europa. El punto propiamente difícil que debe discutirse aquí es el de saber cómo las relaciones de producción, en tanto que relaciones jurídicas tienen un desarrollo desigual (?). Por ejemplo, la relación del derecho romano privado (es menos cierto en el derecho penal y en el derecho público) con la producción romana.

7. Esta concepción aparece como un desarrollo necesario. Pero justificación del azar. Varia. (La libertad y otra cosa todavía.) (Influencia de los medios de comunicación.) La historia universal no siempre aparece, propiamente hablando, en la historia como resultado de la historia universal.

8. El punto de partida (debe tomarse) naturalmente

1. Aprovechemos la ocasión para repetir que ciertos ideólogos han adquirido una gloria (provisional) al vulgarizar, al deformar, al volver contra el marxismo ciertas ideas de Marx. Colin Clark ha utilizado ampliamente la distinción hecha aquí por Marx y que adquiere en *El Capital* un sentido preciso (los sectores de producción).

en la determinación natural: subjetivo y objetivo, tribus, razas, etcétera...

En el arte se sabe que hay determinados períodos de florecimiento que no tienen relación alguna con el desarrollo general de la sociedad ni, por consiguiente, con la base material, la osamenta, por así decirlo, de la organización social. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos o con Shakespeare. - En lo que se refiere a ciertas formas de arte, la epopeya por ejemplo, se admite que no se pueden producir en su forma clásica, que marca una época en el mundo, cuando aparece la producción artística como tal; es decir, que en el dominio del arte, ciertas manifestaciones importantes sólo son posibles en un grado inferior del desarrollo del arte. - Si esto es cierto de la relación entre las diferentes formas de arte en el dominio del arte en sí, es menos sorprendente que ocurra lo mismo en la relación del dominio total del arte con el desarrollo general de la sociedad. - La dificultad consiste únicamente en expresar en general estas contradicciones. Cuando se especifican, se explican. Tomemos, por ejemplo, la relación del arte griego y después del arte shakesperiano con el presente. Sabido es que la mitología griega no sólo era el arsenal del arte griego sino también su terreno. La concepción de la naturaleza y de los bienes sociales, que está en el fondo de la imaginación griega y, por consiguiente, del (arte) griego, ¿es posible con las máquinas automáticas, con los ferrocarriles, con las locomotoras y con el telégrafo eléctrico? ¿Qué es Vulcano al lado de Roberts y Cía., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al Crédito Mobiliario? Toda mitología domeña, domina y moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y por la imaginación; por ello desaparece cuando estas fuerzas son realmente dominadas. - ¿Qué es Fama al lado de Printing House Square? El arte griego supone la mitología griega, es decir, la naturaleza y la forma de la sociedad ya moldeadas de modo inconscientemente artístico por la fantasía popular. Estos son sus materiales. No una mitología cualquiera, ni cualquier elaboración inconscientemente artística de la naturaleza. (Esto comprende todo lo que es objeto y, por consiguiente, también la sociedad.) La mitología egipcia no podía ser el terreno o el

seno materno del arte griego. Pero, en todo caso (se necesitaba) una mitología. Por consiguiente, el arte griego no podía, en ningún caso, nacer en un desarrollo social que excluyese toda relación mitológica con la naturaleza, toda relación productora de mitología con ella, que exigiese al artista una imaginación independiente de la mitología.

Por otro lado: ¿es posible Aquiles con la pólvora y el plomo? O, en general, ¿es posible "La Ilíada" con la prensa y la máquina de imprimir? ¿No desaparecen necesariamente los cantos, las leyendas y la musa con la tipografía? ¿No desaparecen las condiciones necesarias de la poesía épica?

Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya están ligados a ciertas formas de desarrollo social. - La dificultad consiste (en comprender) que puedan darnos todavía satisfacciones estéticas y que, en cierto sentido, se les considere todavía como una norma y un modelo inaccesibles.

Un hombre no puede convertirse en niño sin caer en la infancia. - Pero, ¿no goza con la ingenuidad del niño y no debe aspirar él mismo a un nivel superior, a reproducir su verdad? En la naturaleza infantil, ¿no revive en su verdad natural el carácter propio de cada época? ¿Por qué la infancia social de la humanidad, en su momento de más bello desarrollo, no puede ejercer una atracción eterna, como una fase que nunca jamás volverá? Hay niños mal educados y niños demasiado viejos para su edad. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran unos niños normales. - La atracción que su arte ejerce sobre nosotros no está en contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en que surgió y creció. Es más bien su resultado, está ligado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales inacabadas en que nació este arte y en que sólo podía nacer, no volverán jamás».

Este texto presenta el plan de una obra que nunca se escribió y que hubiese aplicado el método de Marx a los dominios más complejos, más alejados de la economía política. Dicho esto, abordemos el estudio de *El Capital.* No se trata de exponer aquí en todos sus detalles el análi-

sis de la sociedad capitalista (cuya traducción francesa abarca 22 volúmenes, 14 de los cuales corresponden a *El Capital* propiamente dicho y los 8 restantes a la *Historia de las doctrinas económicas*, que debía ser la última parte de *El Capital*). Nos proponemos, únicamente, determinar las nociones esenciales.

TERCERA PARTE

"El Capital"

Capítulo I

ANÁLISIS DE «EL CAPITAL»

En primer lugar, ¿en qué consiste fundamentalmente la vida económica en el capitalismo (es decir, dejando aparte, por abstracción metodológica, las estructuras sociales exteriores y anteriores a él)? En *intercambios.* Siguiendo una observación hecha anteriormente (a propósito de Proudhon), todo intercambio de mercancías —o de «servicios» como dicen a menudo los economistas— implica una *equivalencia.* Si alguien cambia un saco de trigo por un metro de tela o por una pieza de moneda o por un billete de banco se entiende que el saco de trigo «vale» el metro de tela o la cantidad de dinero por los que se cambia; si no fuese así, el cambio sería irregular, ilegal; una de las partes resultaría «robada». Lo mismo ocurre en el intercambio de «servicios»: si alguien emplea a un obrero, le paga tantas horas de trabajo, y se entiende que estas horas de trabajo «valen» lo que el patrono da a cambio.

La vida económica se presenta, pues, como un inmenso sistema de equivalencias, como una inmensa circulación de cosas equivalentes. (Comprendidos los «servicios» y el «trabajo» que se consideran, por consiguiente, como cosas, en el mismo plano que las mercancías, el dinero, etcétera).

Así es, efectivamente, como la caracterizaron desde el primer momento —e incluso cada vez con más fuerza— los economistas no marxistas, es decir, no dialécticos...

Ahora bien, la vida económica *no se puede reducir a un intercambio de equivalencias.*

Supongamos que sea así: el conjunto de las mercancías producidas durante cierto tiempo supondrá el pago de una determinada cantidad *v* de salarios y para los empresarios (capitalistas) la realización de un cierto beneficio (que llamamos, luego veremos por qué, *pv*, es decir, plusvalía). En la hipótesis del intercambio de equivalencias, *v* y *pv* son rigurosamente iguales a la parte de cada uno de los participantes en el producto global *e*; *v* ha pagado el trabajo según su valor; *pv* ha pagado según su valor la iniciativa del capitalista o el hecho de que ha «economizado» los capitales invertidos en la empresa, o el hecho de que ya posee el utillaje puesto en acción, o también su trabajo de dirección; en una palabra: todo aquello que los economistas vulgares llaman los «servicios» hechos por el capitalista. Se tiene, pues, exactamente $e = v + pv$. Toda mercancía producida tiene que encontrar, pues, personas que la compren y que dispongan, para ello, de los medios de pago necesarios. Los capitalistas comprarán su parte de *e* por la suma *pv*; los asalariados su parte por la suma *v*. La vida económica aparece, en esta hipótesis, como un conjunto *armonioso;* su ley parece una ley económica enormemente bella y simple, desprovista de contradicciones; unas cosas económicamente idénticas (equivalentes) circulan o se intercambian *automáticamente* las unas por las otras.

Si fuese realmente así, *las crisis de superproducción serían imposibles.* Si se manifiesta, por casualidad, una superproducción momentánea, sólo puede ser un fenómeno pasajero, «anormal», debido, por ejemplo, a una iniciativa política desafortunada que ha impedido el funcionamiento *natural* de la ley económica. Por ello, la gran regla de esta economía «vulgar» fue la no intervención en los hechos económicos. Que el Estado, que los intereses particulares capaces de perturbar los hechos económicos «normales» se abstengan, y el juego natural de la ley económica restablecerá el equilibrio interno y natural de la economía capitalista, su armonía natural y eterna. Después de los fenómenos «anormales» y excepcionales, como las guerras, hay que dejar que la armonía se restablezca por sí misma. Lo máximo que puede y debe hacer el Estado es intervenir en este sentido, para ayudar al restablecimiento de lo «normal» y contrarrestar a aquellos que puedan estar interesados en la prolongación de la anormalidad.

Esta teoría —observa Marx— es contestable, no tanto por la aparición de tal o cual crisis económica (porque los economistas vulgares llegan a explicar, más o menos claramente, cada crisis como un hecho «anormal») sino por la *regularidad de las crisis.* Su *periodicidad,* su reaparición cada 8 ó 10 años, muestra que se trata de un fenómeno *normal,* sometido a leyes. Para explicar las crisis cíclicas, es necesario que exista en la vida económica algo más que un vasto sistema armonioso de equivalencias.

Es preciso que el intercambio de equivalentes en el capitalismo industrial sea una *apariencia,* bajo la cual se oculta algo más profundo y *contradictorio.*

Por lo demás, si se reflexiona bien, a este primer enigma del capitalismo industrial —las crisis periódicas—, el *beneficio* añade otro de primera importancia.

El beneficio no puede nacer del intercambio en sí mismo, porque suponemos que hace circular equivalencias.

Si el comerciante o el industrial realizan un beneficio vendiendo más caro lo que han comprado menos caro, el beneficio será un simple robo. Pero esta explicación cae por sí misma, porque los compradores son también vendedores y perderían como compradores lo que ganan como vendedores. El beneficio no se puede explicar, pues, por el intercambio de los productos según su valor, ni por las infracciones a esta ley, que serían como una estafa permanente en beneficio de los capitalistas.

Sin embargo, ¿no puede pensarse que las fluctuaciones de la oferta y la demanda explican la posibilidad de realizar un beneficio por parte de los que saben «aprovecharse» de un alza? Si se admite esta posibilidad se admite también que estas fluctuaciones desbordan los límites de la ley de equivalencia; el precio de una mercancía sólo depende, entonces, de las circunstancias y no de un «valor» determinado. Se puede explicar el beneficio, pero abandonando toda ley: el sistema aparece entonces como una vasta y absurda feria en la que todos tratan de estafar a los demás, cosa que evidentemente no es ni puede ser puesto que funciona «normalmente», es decir, tiene leyes internas. Al querer explicar de este modo el benefi-

cio capitalista se introduce ya en el capitalismo la contradicción y la lucha, bajo la forma grotesca e insostenible del absurdo permanente. En realidad, los precios de cada mercancía y las fluctuaciones determinadas por la oferta y la demanda oscilan entre ciertos límites. El precio medio de una mercancía es *aproximadamente* conocido por adelantado (Marx lo demuestra después de los grandes economistas clásicos), siendo él el que determina la demanda, puesto que no es determinado por ésta.

¿Diremos quizá, con ciertos economistas, que el beneficio recompensa el trabajo de los capitalistas, o su abstinencia, es decir, el hecho de que no ha consumido su capital y lo ha invertido y arriesgado en la producción?

La experiencia demuestra que muchos capitalistas realizan tanto más beneficio cuanto menos trabajan. Por otro lado, la «abstinencia» del capitalista se identifica con su sed de nuevos beneficios. Habría mucho que decir sobre la tendencia de los economistas a idealizar el beneficio, bautizándolo con nombres morales (como «abstinencia»). La parte de capital que el capitalista puede consumir y la que puede invertir son determinadas además por factores independientes de su voluntad: la situación de su negocio y de los negocios en general, el estado del mercado, etcétera. Finalmente, cabe decir que la abstinencia no crea nada. Harpagon también se «abstenía» y no «consumía» su capital.

¿Proviene quizá el beneficio de la posesión de máquinas y utillaje por el capitalista? En cierto sentido es verdad. El capitalista sólo realiza un beneficio vendiendo mercancías producidas por medio de un utillaje que posee, en el que ha invertido sus capitales y que usa en el curso de la producción. Pero, ¿en qué sentido el utillaje interviene en esta producción? Por sí mismas, las máquinas son inertes; no son más que el producto de un trabajo pasado. Para emplearlas se requiere un trabajo vivo. ¿Y no producen un beneficio precisamente porque permiten emplear este trabajo vivo? Marx estableció minuciosamente que sólo el *desgaste* de la máquina pasa, con una *equivalencia* rigurosa, al valor del producto. (En términos capitalistas: la amortización figura en los gastos de producción).

La utilización de la máquina no tiene, pues, el poder mágico de crear valor y beneficio.

El enigma sigue planteado. Éste es, según Marx, el «*misterio social*» que se oculta tras las apariencias simples y armoniosas de la vida económica. Para explicar el beneficio, la superproducción, las crisis, hay que traspasar el velo de las apariencias, llegar hasta la *esencia* del capitalismo, desvelar sus secretos, poner de relieve sus contradicciones y sus complejas y profundas leyes. El *método dialéctico* es, pues, indispensable para conocer el capitalismo. En efecto, para explicar estos hechos es suficiente y necesario que los intercambios de equivalencias oculten y disimulen intercambios no equivalentes; que haya cosas iguales en un sentido o bajo un aspecto, pero desiguales en todo lo demás. Sólo el método dialéctico puede admitir y descubrir estas contradicciones en la realidad económica, histórica, social.

Pero, volvamos a lo dicho anteriormente. El *valor* de una mercancía se determina objetivamente por *la cantidad de trabajo social medio* que representa. Simplificando al extremo: si un primer zapatero necesita 10 horas para confeccionar un par de zapatos y si un segundo zapatero necesita 20 horas, el par valdrá 15 horas de trabajo social medio; el dinero —cuyo valor también está determinado por su coste de producción, es decir, por la cantidad de trabajo social medio necesario para extraerlo, transportarlo y acuñarlo— es el equivalente general de todas las mercancías.

Dicho en otros términos: el intercambio más simple nos muestra una igualación de dos realidades desiguales en sí mismas. Los trabajos de los dos zapateros, y más todavía los de los albañiles, de los carpinteros, etcétera, son *cualitativamente* desiguales. Para que los productos puedan intercambiarse es suficiente y necesario que los diversos objetos, resultados materiales de los trabajos diferenciados, resulten equivalentes en cierto aspecto. Este aspecto, necesariamente *cuantitativo*, que se abstrae y se separa de los productos en el intercambio, no es otro que el *tiempo de trabajo*. En este aspecto, los productos resultan comparables, conmensurables. Bajo la presión de la concurrencia se opera una confrontación en el intercambio, es decir, un ajuste de los tiempos de trabajo exigidos por

los innumerables productos. La utilidad, la rareza, los deseos psicológicos de los consumidores, la oferta y la demanda tienen cierta eficacia; pero actúan sobre los precios, no sobre los valores.

Esta operación no tiene nada de excepcional. En la numeración más simple ya se abstrae de los objetos un aspecto cuantitativo que permite compararlos. Al enumerar: «*dos piedras, dos corderos, dos aldeas*», se aplica, mediante una abstracción legítima, el mismo nombre de número a realidades muy diversas. Ahora bien, entre la abstracción «*mercancía*» y la abstracción «*número*» existe una diferencia muy profunda. Esta última se efectúa consciente e intencionadamente por los que aprenden a contar o saben ya hacerlo. En cambio, la abstracción «*mercancía, valor de cambio*» se efectúa sin el control de la conciencia clara de los interesados, al margen de su voluntad, y, por consiguiente, como un proceso natural y objetivo; se efectúa en el mercado, bajo la presión de la concurrencia, es decir, bajo el poder de fuerzas sociales *extrañas* a la conciencia y a la voluntad de los individuos.

Desde que terminó el comunismo primitivo y la comunidad patriarcal —con los progresos de la técnica, de la productividad del trabajo y de su división— los individuos se han visto obligados a «*enajenar*» los productos de una actividad parcial en sí misma. Al convertirse los instrumentos y los productos en propiedad individual, el acto social —el intercambio— sólo podía realizarse con la venta o «*enajenación*» de los productos. La actividad social, es decir, el trabajo del conjunto social, entra en contradicción con la actividad privada, parcial, limitada de cada individuo. Esta contradicción, esta enajenación o alienación generales, se han traducido en el hecho de que la actividad social —el mercado, la oferta y la demanda, la concurrencia, la distribución del trabajo social a los individuos mediante la ruina de los menos dotados o de los peor situados en los azares de la concurrencia— se desarrolla al margen de los individuos, en beneficio o en perjuicio suyos según circunstancias imprevisibles. Volvemos a encontrar aquí el vínculo entre la teoría filosófica de la alienación y la teoría económica de los «*fetiches*». Para Marx, son fetiches las entidades económicas sociales a las que se atribuye

corrientemente una realidad exterior a los seres humanos, cuando se trata solamente de productos humanos que han escapado a la conciencia y a la voluntad de los hombres. En la *mercancía*, en el *dinero* (solidarios de la división del trabajo, de la propiedad privada y del intercambio) la actividad humana se *enajena*, se *aliena* necesariamente. Los productos de los seres humanos se convierten para ellos en fetiches —como en el caso del oro— que adoran y a los que atribuyen un poder autónomo, poder que efectivamente tienen en cierto sentido. Los fetiches pueblan de ilusiones singulares el mundo de la *apariencia* económica social a que ya hemos hecho alusión. Así, parece que el dinero se cambia por dinero, o por cosas que «valen» dinero, cuando la realidad es que el intercambio hace pasar de mano en mano un trabajo humano incorporado a unos productos humanos, de acuerdo con ciertas relaciones históricas y sociales que constituyen la *estructura* de toda sociedad diferenciada. Los fetiches enmascaran y revisten de una apariencia el hecho fundamental de que son los hombres los que actúan, los que modelan el mundo, los que hacen la historia al desarrollar su potencia social de acción sobre el mundo.

Adam Smith, Ricardo, comprendieron que el único fundamento del valor es el trabajo y que el análisis del intercambio revela el trabajo como esencia de la actividad humana. Pero no pasaron de ahí. ¿Por qué? Porque ignoraban la *dialéctica*, y porque, al no saber analizar las contradicciones, se enredaban en éstas y perdían el hilo, tras haber cogido uno de sus cabos.

Les faltaba también la visión *filosófica* del conjunto humano, la teoría de la alienación. Les faltaba una clara visión materialista de la naturaleza y del hombre; no veían claramente que la primera relación del hombre vivo con la naturaleza real contra la que lucha es una relación práctica; que el trabajo (y, por tanto, la *productividad* del trabajo) desempeña un papel esencial en la historia. A lo largo de este estudio hemos visto cómo Marx adquirió y elucidó sucesivamente estos elementos del conocimiento del hombre. Así pudo llegar a extraer de la llamada economía «clásica» sus tesis válidas e integrarlas en el conocimiento de lo humano.

El simple intercambio de mercancías muestra, pues, una operación compleja, que implica una *«igualación de lo desigual»*, es decir, un movimiento dialéctico.

El intercambio de equivalencias determinadas de este modo se lleva a cabo sin grandes dificultades en un régimen de simple producción de mercancías, por ejemplo, cuando los artesanos producen y venden sus productos. Pero las cosas son muy distintas cuando el utillaje aumenta y constituye una parte importante del valor del producto. Se sale entonces del período del capitalismo comercial, ligado a una producción todavía artesana; se penetra en el capitalismo manufacturero e industrial, el verdadero capitalismo (cuyas primeras manifestaciones aparecen en los siglos XVI y XVII).

En primer lugar, el desgaste del utillaje (la amortización) entra en el valor del producto, y este valor se escribe adoptando la notación ya empleada: $e = c + v + pv$ (en la que c designa la parte de las máquinas, v la suma de los salarios y pv el beneficio).

Marx llama *«capital constante»* la parte del capital invertida en utillaje, que pasa íntegramente al valor del producto. La llama así para distinguirla del *«capital variable»* que el empresario *«gasta»* en salarios y que le da un beneficio (porque el capital *constante* no cambia de valor en el curso del proceso de producción y pasa simplemente al producto).

Marx llama *«composición orgánica del capital»* la proporción del capital constante y del capital variable en la inversión capitalista. La composición orgánica cambia según las diferentes ramas de producción. Algunas tienen una *«alta»* composición orgánica, es decir, requieren mucho utillaje y una mano de obra relativamente escasa.

Otras tienen una composición orgánica baja. Comparemos los productos e y e' de dos ramas industriales de composición orgánica desigual:

$$\left.\begin{aligned} e &= c + v + pv \\ e' &= c' + v' + pv' \end{aligned}\right\} \quad c = c'$$

Puesto que c difiere de c', e puede diferir de e' aunque los demás factores sean iguales (recíprocamente, aunque los

demas factores sean desiguales, se puede tener $c = c'$). En otros términos: *si se tiene en cuenta el trabajo pasado incorporado al utillaje* los productos de trabajos actuales desiguales pueden tener el mismo valor; recíprocamente, los productos de trabajos iguales pueden tener valores diferentes.

El intercambio de productos industriales muestra, por tanto, en un grado superior, una igualación de elementos desiguales.

Resulta de ello, paradójicamente —en apariencia— que si se determina el valor comercial de los productos por el tiempo de trabajo socialmente necesario que representa, *nunca o casi nunca* se vende la mercancía a este valor. En la producción mercantil simple las fluctuaciones de la oferta y la demanda ya hacen oscilar el *precio* alrededor del *valor*, de modo que la mercancía sólo se vende según su valor cuando la oferta es igual, por casualidad, a la demanda. Sin embargo, el valor es el que determina el precio, la demanda y la oferta. En la producción industrial, dos mercancías resultantes de un mismo tiempo de trabajo social sólo se intercambian según un mismo valor si —siendo la oferta igual a la demanda— la composición orgánica de las dos ramas industriales es la misma. Y esto no ocurre nunca, o casi nunca. Sin embargo, es el valor el que determina el precio; es el trabajo total —pasado y presente, muerto y vivo— el que condiciona el intercambio, el que determina el valor en el intercambio.

El cambio de equivalente, tan simple en *apariencia*, recubre, pues —es decir, *revela y disimula* a la vez— una extrema complejidad: una integración de hechos, de contradicciones, todo un proceso *histórico* y social en cuya profundidad empezamos ahora a penetrar.

Volvamos al beneficio capitalista. ¿Cómo puede un capital, sin atribuírsele un poder mágico, convertirse en algo más que sí mismo, es decir, «dar» un beneficio a su poseedor? El capitalista de la buena época creía fácilmente que su capital, es decir, él mismo, poseía esta virtud milagrosa.

Marx no se creyó obligado a seguir esta fácil ilusión de los burgueses y de la economía burguesa y se puso a analizarla. El capital permite a su poseedor tener en plena

propiedad máquinas, es decir, trabajo social pasado. Para mover estas máquinas se requiere «*mano de obra*». El capitalista compra trabajo. Lo paga *honestamente*, según su valor, en el mercado de trabajo. El capitalista no sólo considera que «*da trabajo*» a los asalariados sino que afirma que los paga según su valor. El funcionamiento del capital consistiría, pues, en un intercambio de equivalentes; el salario representaría el «*valor*» del trabajo. Pero entonces, en el producto, sólo se encontraría *c* (amortización) y *v* (suma pagada en salarios), más el valor del trabajo del propio capitalista. De beneficio, nada. Para que haya beneficio es preciso que exista en alguna parte una igualación de elementos desiguales, una equivalencia de no equivalentes.

El método dialéctico permitió a Marx descubrir este punto neurálgico, este nudo vital del capitalismo.

El asalariado no vende al capitalismo «su trabajo». El trabajo es el hombre mismo, con todas sus cualidades. No se enajena como hombre, económicamente hablando: esta enajenación haría de él un esclavo, no un asalariado (que por definición es un trabajador libre, un ciudadano que se pone en relación con el patrono mediante un contrato de trabajo, «libre» por definición). Hacia 1857 Marx comprendió que el trabajador moderno *vende* su fuerza de trabajo, su *tiempo* de trabajo. Así, al enajenar su tiempo de trabajo, entra en el proceso creador de valor de cambio; y su tiempo de trabajo adquiere un valor de cambio determinado (como todo valor) por el tiempo de trabajo social necesario para producirlo. Paradójicamente (en apariencia), el tiempo de trabajo individual de cada asalariado se valora en tiempo de trabajo social medio: suministra tantas horas de trabajo (individual) que valen tanto (en dinero que expresa el trabajo social medio). El salario representa, pues, la cantidad de trabajo necesario *para que la sociedad* alimente, vista, aloje, etcétera, al trabajador *individual. Ahora bien, este tiempo de trabajo social medio necesario para mantener al individuo es necesariamente inferior al tiempo de trabajo social medio que representa su tiempo de trabajo individual.* De otro modo, el trabajo de este individuo no sería *productivo;* bastaría apenas para mantenerlo a él.

El valor creado por el asalariado, durante el tiempo que

cede al patrono para animar el utillaje es, pues, superior al que le es restituido en el salario. El patrono guarda en beneficio suyo la productividad social del trabajo individual. Sin embargo, la fuerza de trabajo es pagada realmente *según su valor*. Quiere esto decir que hay un intercambio particularmente notable entre elementos no equivalentes que pasan por serlo. El salario, pagado en dinero, revela y disimula al mismo tiempo una operación compleja: *el intercambio de la fuerza de trabajo, pagada según su valor, por el valor creado por la fuerza de trabajo.* Dos realidades no equivalentes se hacen equivalentes *en apariencia.* El salario paga al parecer el trabajo; pero el capitalista se embolsa la diferencia entre el salario y el valor del producto (entre el valor del tiempo de trabajo y el valor creado por este tiempo de trabajo). La «propiedad» general del trabajo humano, a saber, el hecho de ser creador y productivo, es acaparada, pues —en las condiciones particulares de la propiedad capitalista—, por la clase de los capitalistas. El beneficio no tiene misterio ni magia: no es más que la *plusvalía* adquirida por el capital en el curso del proceso de producción, mediante la explotación capitalista de los trabajadores «libres». El descubrimiento de la plusvalía es, pues, fundamental. El capitalista obtiene la plusvalía de diversas maneras (duración de la jornada de trabajo, intensidad del trabajo).

En cierto sentido, el capitalismo es en verdad un inmenso intercambio de equivalencias (servicios y valores). Precisamente porque reviste este aspecto ha podido instaurarse históricamente y el sistema ha funcionado «*normalmente*»: un equilibrio automático tendía a establecerse en la producción y el intercambio, puesto que la producción y el intercambio tendían hacia una especie de armonía cuantitativa.

La economía vulgar (burguesa) vio este aspecto, pero sólo éste. Ahora bien, el capitalismo tiene otro aspecto. También él es, como el intercambio simple de mercancías, pero en un grado superior, intercambio de *no equivalentes.* En él se manifiestan, pues, fuerzas de desproporción y de ruptura. No sólo es armonía o equilibrio. Contiene un conflicto interno entre fuerzas que tienden al equilibrio y fuerzas que tienden al desequilibrio. Bajo el punto de

vista filosófico, entra en la alienación humana. Bajo el punto de vista económico, el proletariado (humillado y reducido al papel de clase explotada y privada de los medios de producción) es incapaz de comprar y consumir la masa de lo que produce. De ahí la *tendencia* a la superproducción, tendencia perpetua, pero que debe manifestarse en el tiempo bajo la forma de rupturas momentáneas del equilibrio entre la producción y el consumo.

La contradicción fundamental no se presenta entre la producción y el consumo (que existe pero es secundaria y derivada) sino entre el *carácter socialmente productivo del trabajo y la apropiación privada de los productos del trabajo* (el carácter individual y privado de la propiedad capitalista de los medios de producción). De esta contradicción esencial, primera en la historia y en la teoría, surgen una serie de conflictos que Marx analiza detalladamente: son conflictos *económicos* (entre la producción y el consumo), *sociales* (entre clases, entre el proletariado y la burguesía) y *políticos* (constitución de un aparato de Estado y lucha de clases para apoderarse del Estado).

Las *crisis* periódicas manifiestan el conflicto interno entre las fuerzas de equilibrio y las de ruptura. El ciclo económico manifiesta una superproducción al principio latente, pero que termina por estallar; la crisis, las mercancías invendidas, la destrucción de los *stocks* y de una parte del utillaje, el paro forzoso, etcétera, son los rasgos conocidos de las clásicas crisis cíclicas. La crisis, al disminuir la producción, la retrotrae al nivel exigido por las posibilidades del consumo. Se inicia entonces un período «normal» de equilibrio, de animación económica y de prosperidad, que dura algunos años, hasta que vuelven a estallar la crisis y la depresión, etcétera. En otras palabras: *la tendencia interna del capitalismo al equilibrio sólo se manifiesta en y a través de la crisis.* Ella es la que restablece este equilibrio. Lo que *parece* «anormal» es, en realidad, *necesario, indispensable para lo «normal».* El momento de la animación económica es, en realidad, el momento en que las fuerzas de desequilibrio y de ruptura empiezan a actuar en profundidad. El momento de la crisis cíclica es aquel en que se resuelve la contradicción y en el que las fuerzas de equilibrio se imponen, momentáneamente, sobre el desequilibrio, momentáneo a su vez. Ésta es la accidentada dialéctica del capitalismo, revelada y disimulada a la vez por estos hechos superficiales, las apariencias. Este análisis, abstracto todavía, de las contradicciones y de las crisis permite penetrar más profundamente en la esencia de los fenómenos. El capitalismo no produce para satisfacer las necesidades humanas sino para obtener un beneficio. El capitalismo produce por producir. Los capitales se invierten y se acumulan de preferencia en la esfera de la *producción de los medios de producción* (sector I, en la terminología de Marx). Es lo que se llama industria pesada: la gran industria; su creación, ha marcado el crecimiento del capitalismo, ha animado y anima todavía la coyuntura. Su predominio ha provocado y provoca, en el capitalismo, la tendencia a la superproducción y a la crisis. Tiene, con mucho, la más alta composición orgánica del capital. En ella se realiza con mayor rapidez la concentración prevista por Marx (la formación de los monopolios). El sector II (producción de los bienes de consumo) le está subordinado. Para que no haya crisis, es preciso que los dos sectores mantengan unas proporciones que Marx ha determinado. Pero esto exige un *plan.* Al no existir el plan, la desproporción —la crisis— es inevitable.

Capítulo II

SENTENCIA DE MUERTE CONTRA EL CAPITALISMO

Podría ocurrir, pues, que las fuerzas de equilibrio restableciesen regularmente, a través de las crisis, la estabilidad interna del sistema y las proporciones entre los sectores I y II, así como la «adaptación» de la producción al «poder de compra». En el punto a que hemos llegado en nuestro análisis, podría ocurrir que este restablecimiento *automático*, ajeno a la voluntad y a la acción de los hombres y de los Estados, fuese la ley suprema, la ley «natural» y «económica» del capitalismo. En este caso, la economía marxista no diferiría esencialmente de la economía clásica o vulgar (burguesa). Aportaría una contribución importante a la teoría de las crisis cíclicas, pero no significaría sentencia alguna de muerte contra el capitalismo. Este sistema escaparía a la gran ley dialéctica que afirma que toda realidad aparecida en el tiempo (es decir, toda realidad), después de haberse desarrollado y de haber madurado a través de sus contradicciones, movida por ellas, debe desaparecer para dejar el lugar a otra cosa.

Pero la parte de *El Capital* que acabamos de resumir brevemente no agota la obra de Marx. Marx añade a la teoría de las crisis cíclicas una teoría más profunda, menos conocida todavía: la de la *crisis general* del sistema. Vamos a esbozarla rápidamente. Empezaremos dando algunas definiciones.

Marx llama *cuota de explotación* a la relación pv/v entre la plusvalía y el salario. Si un obrero hace 6 horas de trabajo (social) y su mantenimiento se cubre en 3 horas

(de trabajo social medio), la cuota de explotación es del 100 %.

Llama *cuota de ganancia* a la relación $pv/c + v$ (en la que c designa al capital constante). La cuota de ganancia difiere de la cuota de explotación porque tiene en cuenta la composición orgánica del capital, la amortización del utillaje.

Es evidente que estas expresiones sólo adquieren su pleno sentido *a escala de toda la sociedad*, cuando v designa la suma de los salarios pagados a la clase obrera, pv la plusvalía global de la clase capitalista y c el conjunto del capital social invertido en la industria. Pero también tienen sentido en lo que se refiere a cada empresa, a cada empresario, a cada asalariado. Permiten, de este modo, determinar la relación entre los capitales y los salarios individuales, por un lado, y por otro la totalidad de la sociedad capitalista —con las clases— y el futuro de esta sociedad.

En primer lugar, Marx establece que la cuota de ganancia *tiende* hacia un promedio en cada momento de la sociedad capitalista. Así como la sociedad comercial simple o la sociedad manufacturera que ya utilizaba un utillaje hacían surgir sin la voluntad ni la conciencia del hombre ciertos promedios sociales —los valores de cambio—, la sociedad industrial y el capitalismo desarrollado hacen surgir la *cuota media de ganancia*. Por esto, a escala del capitalista individual y de la empresa considerada aisladamente, la ganancia no depende, en apariencia, del trabajo puesto en movimiento y de la cuota de explotación. Esta ganancia depende de la suma global invertida en el negocio, el utillaje y los «avances» de salarios. Dos empresas, con un capital global de mil millones, una de las cuales exige 900 millones de inversión en utillaje y la otra sólo 600 millones (el resto de los capitales se invierte en los salarios) darán *aproximadamente* la misma ganancia, por ejemplo 100 millones, si la cuota media de ganancia es en aquel momento del 10 %.

¿Cómo procede en la práctica el capitalista? Calcula sus «*gastos de producción*», incluyendo en ellos la amortización y el interés del capital invertido, la suma «adelantada» en salarios y añade aproximadamente la cuota me-

dia de ganancia. Naturalmente, intenta vender su producto por encima de esta suma y realizar un *«superbeneficio»*. Se niega a vender por debajo de ella; y si se ve obligado a hacerlo, considera que vende con pérdidas. Rehace por cuenta propia y con palabras diferentes, empíricamente, la suma que Marx analiza en términos científicos, con los nombres de *«capital constante»*, *«capital variable»*, *«plusvalía»* y cuota media de ganancia.

En otras palabras: la cuota de ganancia resulta ser independiente de la composición orgánica del capital. Esto exige que nunca, o casi nunca, coincida el precio de una mercancía con su valor. Los raros economistas no marxistas que han estudiado hasta este importante punto la obra de Marx le han reprochado una contradicción. Su teoría sería contradictoria, es decir, absurda (objeción formulada, especialmente, por Gide y Rist en su *Histoire des Doctrines économiques*, p. 547).

Pretenden que Marx fundamentó el valor en el trabajo y acto seguido admitió que las leyes del valor jamás funcionan. Estos economistas no vieron que *dicha contradicción reside en el mismo capitalismo*, y que la teoría de Marx, lejos de ser *incoherente*, da cuenta, del modo más coherente, de las contradicciones del régimen. El valor determina el precio, y el precio casi nunca coincide con el valor, como ya hemos señalado. El sistema supone el intercambio de equivalentes, pero nunca, o casi nunca, se intercambian equivalentes.

Automáticamente, la plusvalía global producida por la explotación del conjunto del proletariado (del proletariado como clase) se distribuye para el conjunto del capitalismo (de la burguesía como clase) bajo la forma de la *ganancia media*. La concurrencia de los capitales (que se dirigen hacia aquellas ramas de la producción en que la inversión es más fácil y más inmediatamente rentable y, con ello, hacen tender *automáticamente* la cuota de ganancia hacia el promedio social) realiza el «ajuste» de las ganancias en un momento dado. La oferta y la demanda de capitales sólo explican, por lo demás, la distribución de la plusvalía, no la plusvalía en sí.

«Si las mercancías se venden según sus valores, resultan unas cotas de ganancia muy diferentes en las diversas

esferas de la producción, según la composición orgánica de los capitales invertidos. Pero el capital se aleja de las esferas con cuota de ganancia débil, para dirigirse hacia las que tienen una cuota de ganancia más elevada. Por medio de su emigración y de su inmigración incesantes, en una palabra, por su distribución entre las diferentes esferas de la producción según el alza o el descenso de las cuotas de ganancia, el capital establece una proporción tal entre la oferta y la demanda que la ganancia media resulta la misma en las diferentes esferas de la producción, y los valores se convierten en precios de producción». (*El Capital,* t. III, II, p. 93.)

La economía capitalista contiene, pues, dos elementos reguladores. En primer lugar, en la circulación de las mercancías, cada producto reemplaza en seguida o es reemplazado en seguida por un producto «*equivalente*»; el conjunto forma, pues, una especie de gigantesca ronda, en la que cada punto cambia constantemente pero cuya forma permanece estable o tiende a aumentar regularmente.

A continuación, la circulación de los capitales tiende a igualar las cuotas de ganancia y a formar una cuota media de ganancia, que surge estadísticamente, globalmente, del conjunto de las ganancias capitalistas. De este modo, cada capitalista puede ajustar aproximadamente sus pretensiones al estado del mercado, durante el período llamado «*normal*»; puede determinar su precio de producción y su parte «*legítima*» o regular de la plusvalía global. Sin que el capitalismo individual conozca las leyes del capitalismo, consigue insertar de modo aproximado —sobre todo cuando los azares del mercado le favorecen— su empresa en el conjunto. Puede constituir una contabilidad individual, mientras el conjunto funciona de modo aproximado: las ganancias son proporcionales a los capitales invertidos.

Pero el regulador, la «cuota media de ganancia», surgida de la concurrencia de los capitales y de la igualación de las cuotas de ganancia, no se corresponde con el regulador «*intercambio de equivalentes*». Si las mercancías se intercambiasen según su valor, si el capitalismo consistiese en intercambios de equivalentes, no se formarían unas cuotas medias de ganancia. La sociedad capitalista permanecería, pues, dividida en ramas de producción separadas, cosa in-

concebible. La ley del valor, tomada aisladamente, sólo funciona en un período histórico determinado: el del capitalismo comercial. Cuando unas ramas de producción industrial de composición orgánica diferente entran en relación, cuando la sociedad capitalista forma un todo, la ley del valor —sin desaparecer— es, por así decirlo, encubierta, disimulada y, en cierto sentido, obstaculizada por la formación de la cuota media de ganancia. El edificio no puede ser armonioso y estable. Las crisis periódicas lo purgan de sus excesos (en superproducción), le sirven de remedio y lo sanean momentáneamente, no sin dolores; pero a través de estos restablecimientos momentáneos debe manifestarse poco a poco un desequilibrio más profundo y más grave: una enfermedad crónica, incurable.

Consideremos la fórmula:

$$t = \frac{pv}{c + v}$$

Para que la cuota media de ganancia t aumente, es necesario y suficiente que el numerador de esta fracción aumente, o que el denominador disminuya.

Ahora bien, el capitalista individual está obligado —bajo la presión de la concurrencia o de las reivindicaciones obreras— a mejorar su utillaje. En la carrera general en pos del beneficio no puede gozar de un largo reposo. Es imposible dejar a los competidores la ventaja del progreso técnico. Si los obreros se niegan a dejarse explotar con mayor intensidad, la respuesta es una transformación de la maquinaria que acelera el trabajo y acrece su productividad, pero disminuye relativamente la mano de obra empleada, etcétera. Los esfuerzos del capitalista individual dan como resultado, a escala social, un aumento del factor c, que se encuentra en el denominador de la fracción. Además, c aumenta en relación con v.

Si los capitalistas individuales intentan hacer bajar el factor v (salarios), aumentan momentáneamente sus ganancias individuales, pero a escala social agravan la superproducción porque la suma v de los salarios disminuye en relación con el conjunto de los valores producidos. Además,

suscitan también el movimiento reivindicativo y revolucionario de la clase obrera mediante la pauperización (relativa y absoluta).

Si intentan aumentar el factor *pv* (intensificando el trabajo, incrementando el número de horas, etcétera), chocan también con la resistencia de los obreros: suscitan su conciencia y su acción de clase.

Esta fórmula contiene la sentencia de muerte del capitalismo, al tiempo que fundamenta objetivamente la realidad de las clases y de su lucha.

Indica, principalmente, una *tendencia a la baja* de la cuota media de ganancia que significa su desaparición inevitable y necesaria por el solo hecho de que el utillaje progresa y el factor *c* aumenta en valor relativo y absoluto en la fracción.

Naturalmente, esta agonía y esta muerte del capitalismo, inevitables y necesarias, no están determinadas mecánicamente. La fórmula marxista *permite prever* la desaparición del capitalismo, pero no fecharla de modo concreto diciendo: «Tal día, a tal hora, el capitalismo se hundirá».

La ley indica solamente una *tendencia* histórica. La ley específicamente *económica en apariencia* es, en realidad, una *ley dialéctica* ligada a las leyes universales del devenir; muestra que las contradicciones internas del capitalismo lo empujan hacia su final en el curso de una historia compleja. Conforme a lo que sabemos del marxismo —doctrina y método— la ley no se aisla ni designa hechos aislables. Lo económico no se separa de lo histórico, de lo político, ni tampoco de la vida práctica de los hombres, ni de las leyes universales del devenir.

El capitalismo ha conseguido, hasta cierto punto, paliar el efecto de su ley interna; por ejemplo, abriendo constantemente, *por la fuerza,* nuevos mercados. Al aumentar la masa general de las ganancias, el efecto de la baja tendencial y relativa de la ganancia se enmascara. Es una de las razones profundas de la lucha cada vez más encarnizada que libran entre sí los capitalistas por los mercados, es decir, una de las razones profundas del imperialismo, fenómeno *político* esencial del mundo moderno.

Sin embargo, la ley actúa en profundidad. Las conver-

saciones y las publicaciones de los capitalistas están llenas de variaciones sobre el mismo tema: «Antes los negocios eran más fáciles; rendían más, los dividendos altos no eran tan raros como hoy, etcétera. En su manera ciega e ignorante de registrar los efectos de una ley decisiva.

Por otro lado, la ley sólo produce efectos si el capitalismo choca con la resistencia de la clase obrera (pues sin esta resistencia el factor *pv* compensa con su aumento la tendencia proveniente del crecimiento del factor *c*).

La fórmula tiene, pues, incidencias complejas de orden histórico y práctico. Significa, por un lado, una lucha de clases cada vez más encarnizada entre el capitalismo y las clases oprimidas. La decadencia del capitalismo no está marcada por «una» contradicción sino por un complejo conjunto de contradicciones. Se dirige hacia su muerte y su reemplazamiento por una estructura social coherente, *a través de una crisis general* y de numerosas contradicciones cambiantes, que actúan las unas sobre las otras. Pues las fuerzas productivas ya exigen otras relaciones de producción (dentro de otras superestructuras). La «base» ya se transforma. Las relaciones capitalistas de producción y la acción de la clase burguesa ya traban las fuerzas productivas.

Es fácil comprobar cómo el método dialéctico y la sociología de Marx permiten hacer previsiones, lo cual confirma su carácter objetivo y científico. ¿Quién puede decir que el mundo moderno no responde a los análisis de *El Capital*? Estos análisis determinan las grandes líneas, los marcos generales dentro de los que se mueven las fuerzas en relación y se ejerce la acción conjugada de las masas (clases) y de los individuos.

«Cuando el proceso de transformación ha descompuesto suficientemente, en el fondo y en la forma, la vieja sociedad; cuando los obreros se han convertido en proletarios y sus condiciones de trabajo en capital; cuando el modo de producción capitalista se basta a sí mismo, la socialización progresiva del trabajo y la transformación correlativa de la tierra y de los demás medios de producción (porque son explotados socialmente) y, por consiguiente, la expropiación de los propietarios privados revisten una forma nueva.

El expropiado ya no es el obrero que trabaja para sí mismo, sino el capitalista que explota a los trabajadores. Esta expropiación se efectúa mediante el juego de las leyes internas de la misma producción capitalista: mediante la centralización de los capitales.

Cada capitalista mata a muchos otros. Junto con esta centralización, se desarrollan en una escala cada vez mayor la forma cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación razonada de la ciencia a la técnica, la explotación sistemática del suelo, la transformación de los medios particulares de trabajo en medios que sólo se pueden utilizar en común, la entrada de todos los pueblos en la red del mercado mundial y, por consiguiente, el carácter internacional del régimen capitalista.

A medida que disminuye el número de los grandes capitalistas que acaparan y monopolizan las ventajas de este proceso, se ve aumentar la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación; pero también aumenta la rebelión de la clase obrera, una clase que crece sin cesar y se encuentra disciplinada, unida, organizada por el mecanismo del proceso de producción capitalista.

El monopolio del capital se convierte en una traba para el modo de producción que se ha desarrollado con él y por él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que no se adaptan ya al envoltorio capitalista y lo hacen estallar.

Suena entonces la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados...»

Es también la hora en que el *proceso natural* de la historia y de la economía se ve reemplazado por una organización *racional* —por un plan— basada en el *conocimiento* del proceso natural, de su movimiento, de sus contradicciones.

Es, finalmente, el momento en que se tiende a superar la *alienación* del hombre, por la cual se ha librado a sus propios productos sociales, que funcionan automáticamente al margen de su pensamiento y de su control. Las leyes objetivamente dialécticas de la historia y de la economía, ciegas hasta entonces, son finalmente conocidas y aminoradas. La necesidad es reemplazada por la libertad.

El análisis de Marx va de lo abstracto (fundamentado, objetivo, dialéctico) a lo concreto. *El Capital* formula las leyes *generales* del capitalismo de la libre concurrencia. Permite, de este modo, estudiar las modalidades concretas de este capitalismo en tal o cual país y, también, las transformaciones históricas del capitalismo a escala mundial. La obra de Marx no es todavía más que una introducción.

Capítulo III

DIALÉCTICA Y SOCIOLOGÍA CIENTÍFICA. LA ACCIÓN POLÍTICA. EL ESTADO

El capitalismo tiene, pues, leyes y puede ser objeto de una ciencia. Si estas leyes fuesen leyes «económicas» de equilibrio, si dispusiese de un automatismo regulador, tendería a la estabilidad. Sabemos que no es así y que estas leyes son leyes dialécticas e históricas.

En la hipótesis de un aparato espontáneo y de un automatismo interno de regulación, el Estado sólo tendría un papel negativo: apartaría a las iniciativas perturbadoras de este orden «inmanente» del capitalismo.

Así es como la burguesía concibió y construyó en su *belle époque* su Estado democrático y liberal. Sin conocer las verdaderas leyes internas del «régimen» y de la «estructura» que constituía en beneficio suyo, concebía unas leyes armoniosas, inmutables, eternas. Su Estado debía limitarse a «supervisar» el funcionamiento de estas leyes.

Desgraciadamente, este Estado fue en seguida algo muy distinto, y lo ha sido cada vez más. El liberalismo más o menos sincero no fue, entonces, más que la apariencia *ideológica* de un *Estado de clase.*

Este Estado de clase era inevitable, según el análisis y las previsiones de Marx: era preciso restablecer sin cesar con medios *represivos* y violentos *en beneficio de los capitalistas* un «orden» constantemente amenazado por fuerzas de perturbación y de «desorden». Era preciso detener, por todos los medios, un movimiento que tendía a la transformación del capitalismo, hacia su conversión en otra estructura social, y detenerlo en beneficio de la clase capitalista. Las fuerzas productivas tendían (por la «superproducción»

misma y a través de las crisis) a desbordar la estructura capitalista: había que detener el devenir.

La clase dominante responde necesariamente a las iniciativas revolucionarias con una actividad política, con una represión que necesita el aparato del Estado. Las exigencias administrativas se mezclan con las necesidades políticas en la constitución de este aparato que la burguesía segrega literalmente, según sus necesidades.

El análisis de la base económica desemboca, pues, en un análisis científico de la superestructura política. El análisis de la *formación económicosocial*, en su historia concreta, entraña un estudio del Estado como coronación del edificio.

Así Karl Marx descubre que la actividad política no es una forma superior de la moralidad, como había creído Hegel (apologista, en este caso, del «orden establecido»). El Estado no representa una conciencia de la sociedad sino una conciencia de clase. No hay Estado sin un gobierno que busque la solución a los problemas generales que se plantean en un sentido definido por la clase dominante. El interés general encubre y disimula, bajo la apariencia de una comunidad ilusoria, unos intereses de clase.

En el Estado democrático moldeado por la burguesía ésta no puede impedir cierta participación de las masas y de la clase obrera en la vida política: se las arregla para que esta participación sea lo más ilusoria y aparente posible. Reduce al mínimo el derecho de elegir a los amos, la eficacia del sufragio universal. Y cuando se siente amenazada suprime el sufragio universal. El Estado no sólo es segregado por una especie de proceso natural, según las necesidades de la clase dominante, sino que en la medida en que la organización política permite la expresión de las reivindicaciones de los oprimidos el poder económico —el dinero— interviene y restablece por todos los medios —corrupción o violencia mercenaria— la situación de los opresores.

El Estado democrático presenta, pues, una dialéctica interna: contiene una apariencia y una realidad. Para penetrar en su esencia son indispensables una vigilancia perpetua y un análisis teórico unido a una experiencia práctica. Al mismo tiempo, revela y disimula una contradicción:

la lucha de clases. *En un sentido,* no es más que la dictadura de la burguesía. *En otro sentido* —pero simultáneamente— permite el despliegue de la lucha, es decir, permite ciertas victorias de los oprimidos. Éstos deben defender, por tanto, la república y la democracia burguesas, no por sí mismas, sino por las posibilidades de acción que contienen.

La democracia bur uesa y las libertades que entraña (libertad de expresión y de prensa, libertad de opinión y de voto) se vuelven necesariamente contra ella; permiten la investigación científica y la expresión de aquellos descubrimientos que prevén la desaparición del régimen y que muestran sus taras; autorizan la organización de las fuerzas revolucionarias (sindicatos, partidos). Llega, pues, un momento en que la democracia cambia de sentido. No quiere esto decir que desaparezca: se profundiza; tampoco quiere decir que se suprima: se supera. Se convierte en democracia proletaria, es decir, en poder del proletariado (sobre la burguesía). Todo Estado comporta una dictadura; lo único que cambia es el sentido de la dictadura, pues la dictadura significa coerción, acción eficaz sobre los hombres y las cosas para orientarlos en un sentido determinado.

La dictadura de la burguesía estaba disimulada bajo el velo de una comunidad ilusoria: el interés general. La dictadura del proletariado, analizada y prevista por Marx, es una dictadura abierta, no disimulada, sobre la burguesía. Su grado de coerción es exactamente proporcional a las «reacciones» violentas de la bur uesía para conservar sus privilegios.[1] Al dejar de defender un pretendido «interés general», común a los opresores y a los oprimidos, esta dictadura restablece la verdadera comunidad de aquellos que contribuyen activa y efectivamente a la vida social, que crean, que producen, que trabajan. Se trata, pues, de la expansión y plenitud de la democracia, de la transición histórica —a través del socialismo— hacia el comunismo. El Estado se convierte en un instrumento para la transforma-

1. La dictadura del proletariado puede tomar, por consiguiente, formas *más o menos* violentas y no excluye otras formas, *más o menos* pacíficas, de transición hacia el socialismo.

ción del mundo. Una vez haya cumplido su papel, desaparecerá.

Hemos visto que el análisis teórico y la experiencia política mostraron, poco a poco, a Marx la verdadera estructura del Estado y el proceso de su transformación.

En plena juventud, el examen de una cuestión concreta (la legislación sobre los robos de leña en los bosques de Renania) le descubrió el carácter de clase de la superestructura jurídica, de la jurisprudencia, del sistema procesal, del conjunto de las instituciones.

En las conclusiones de *Miseria de la filosofía* enuncia las grandes líneas de su teoría, contra Proudhon (según el cual el movimiento social podía y debía liberarse en seguida de la política):

«Después de la caída de la vieja sociedad, ¿existirá una nueva dominación de clase envuelta en un nuevo poder político? No... La clase obrera substituirá, en el curso de su desarrollo, al viejo orden de la sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo; no habrá ya más poder político, propiamente hablando, porque el poder político es simplemente la forma oficial del antagonismo de las clases en la sociedad civil.

Sin embargo, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase contra clase, una lucha que llevada a su más alta expresión provoca una revolución completa...

No se diga que el movimiento político excluye el movimiento social. Jamás ha habido un movimiento político que no haya sido al mismo tiempo social.

Las evoluciones sociales sólo dejarán de ser revoluciones políticas en un orden de cosas en el que ya no habrá clases ni antagonismos de clases. Hasta entonces, en vísperas de cada reconstrucción general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre:

El combate o la muerte,
la lucha sangrienta o la nada» (George Sand).

«La fuerza es la partera de las sociedades... También es un poder económico», dice *El Capital*.

La experiencia de los años 48 permitió a Marx desarrollar y precisar su análisis. Sabido es que el término *«dictadura del proletariado»* apareció en 1852 (carta a Weydemeyer del 12 de marzo de 1852).

En el momento de los estudios sobre *El Capital*, y posteriormente, nuevos acontecimientos y nuevas experiencias enriquecieron y concretaron la teoría marxista del Estado. Ya hemos señalado que esta teoría no puede separarse de las experiencias políticas que la motivaron.

Capítulo IV

VUELTA A LA ACCIÓN. LA PRIMERA INTERNACIONAL

Durante los años 1857-1860, Marx conoció a un hombre prodigiosamente dotado y que, tras declararse discípulo suyo, se lanzó a las peores aventuras por no haber comprendido las características profundas de la vida política y la esencia de clase del Estado. Ferdinand Lassalle había formulado la «ley de bronce», exageración de la teoría marxista del salario, convertida en una *«ley económica» mecánica* que reducía a la clase obrera, sin esperanza alguna, a un mínimo absoluto de subsistencia, y excluía toda reivindicación parcial y toda lucha sindical. (En cambio, las leyes *dialécticas* sólo expresan —como hemos visto— movimientos, *tendencias*).

Ferdinand Lassalle, orador brillante, dramaturgo, filósofo, hombre de mundo, elegante y cortejado, no supo evitar ciertas trampas. Se dejó maniobrar por Bismark. En 1863, invitó a los obreros alemanes —mediante una «carta abierta»— a liberarse del capital sin entrar en la lucha política, es decir, haciéndose capitalistas a su vez. Lassalle quería fundar asociaciones obreras de producción y, con este objetivo, quería pedir la ayuda del Estado. Bismarck le alentaba secretamente, para desviar a los obreros de la acción política y, al mismo tiempo, para impedir que apoyasen la oposición parlamentaria en el Reichstag, y para integrarlos en su política imperial.

Con motivo de una ridícula intriga sentimental, Ferdinand Lassalle halló una muerte tan absurda como sus concepciones políticas. Murió en un duelo el 30 de agosto de 1864.

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

Colección Nova Terra

Títulos publicados en esta colección:

1. **ESTRATEGIA DE LA ACCIÓN NO-VIOLENTA**
Jean-Marie Muller

El autor, desde 1970, se ha entregado plenamente al servicio de la no-violencia, y todas sus actividades están a tal fin encaminadas. Nadie podrá acusar al autor de este libro de utópico ni de dejarse llevar por ilusiones quiméricas. Por el contrario, ha conseguido el primer manual de la revolución no violenta.

2. **EL MAESTRO DE BARBIANA, 3a. edición**
Miquel Martí

¿Quién era el maestro de Barbiana? *Carta a una maestra* es un libro que ha preocupado bastante, y que ha molestado inclusive. Es un libro que nos reveló la existencia y la labor de una escuela de un pueblecito de montaña. Este libro de ahora nos descubre su figura, es una biografía ideológica, el proceso humano de Lorenzo Milani.

3. **SOPHIE O LOS MALES DE LA DISCRECION**
Jaume Vidal Alcover

He aquí una perfecta novela de intriga que ha alcanzado ya tres ediciones en catalán, y que en esta traducción de Francisco Romero Comas resulta una auténtica creación.

4. ESTUDIOS DE HISTORIA CONTEMPORANEA, 3a. ed.
Manuel Tuñón de Lara

Con la admirable maestría del profesor Tuñón de Lara, se ofrecen unos trabajos sobre «La rebelión de los sargentos de La Granja en 1836», la «Primera República», un ensayo sobre las «Dos Españas», la «Institución Libre de Enseñanza», la «Segunda República», la «Cultura española a partir de 1939» entre otros.

5. LOS PRECURSORES DE MARX, 2a. ed.
Jacqueline Russ

Importante estudio que aporta datos sobre unos hombres cuyo pensamiento es un anillo imprescindible en la cadena de la revolución social y cuyos puntos de vista habían sido precipitadamente descartados con el anatema de utópicos.

6. INTRODUCCIÓN A LOS FILÓSOFOS, 2a. ed.
Joaquín Maristany del Rayo

Profundo y riguroso estudio sobre la cuestión de la filosofía en la Universidad, de la cual algunos aspectos, sólo en apariencia triviales: ¿se da alguna verdad en la experiencia o historia de los filósofos?, ¿saben ellos realmente lo que quieren?, ¿por qué son los filósofos tan oscuros?..., sufren, entre nosotros, precipitada sentencia.

7. **LAS JUVENTUDES SOCIALISTAS UNIFICADAS DE CATALUÑA ANTE LA GUERRA Y LA REVOLUCIÓN (1936-1939), 2a. ed.**
Ramón Casterás

No es un libro político, sino un libro de historia. Nazario González, Catedrático de Historia Contemporánea, nos explica en el prólogo por qué esta obra constituye un triple valor: Un capítulo de la Universidad española, un enfoque original de la Historia Contemporánea y una aportación especialmente enriquecedora de nuestro inmediato pasado.

En preparación:

LA EMPRESA ESTATAL SOVIÉTICA
Emilio Soldevilla

MUNDIALIDAD
Mariano Bordas Piferrer